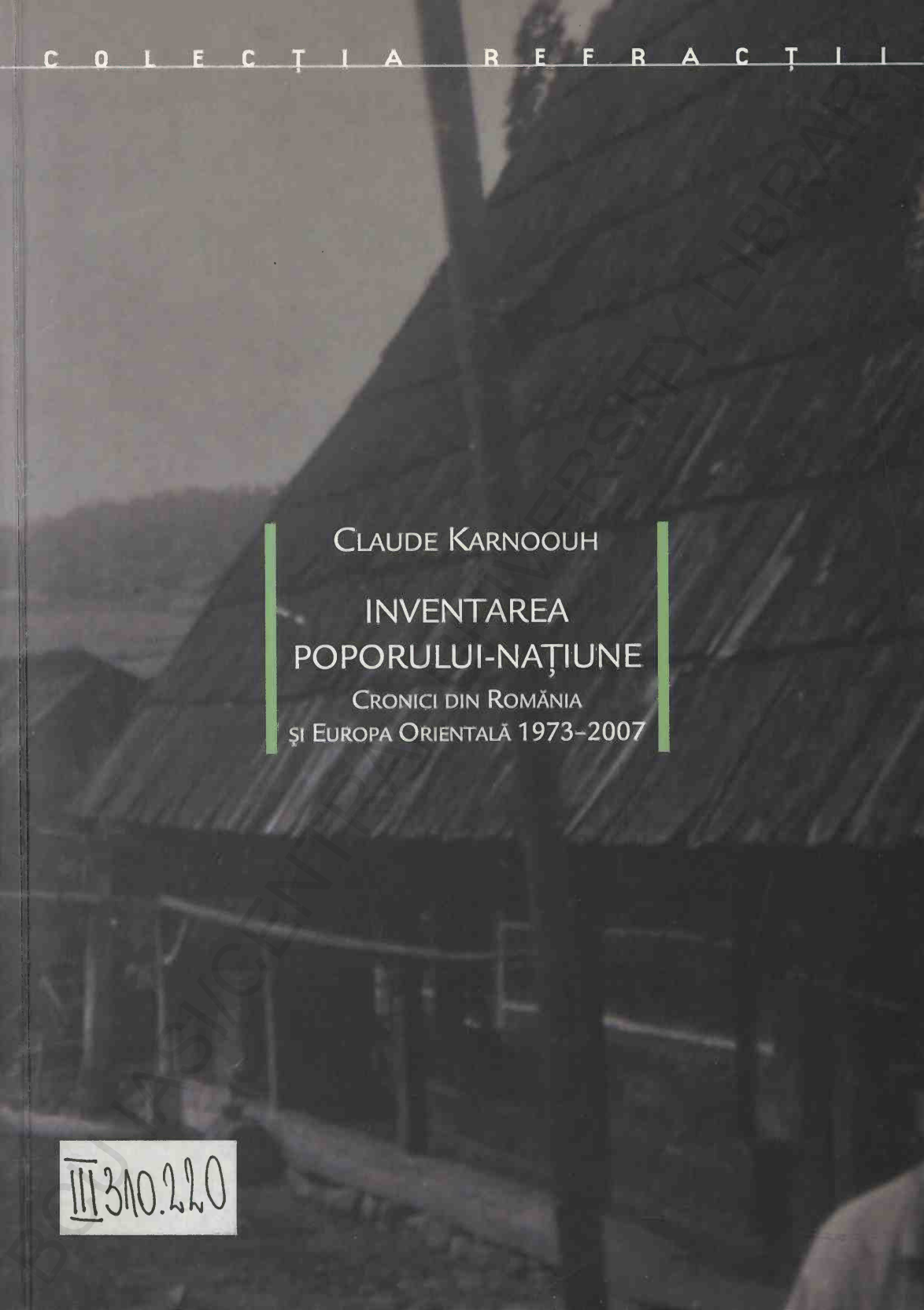
COLECȚIA REFRACȚII



CLAUDE KARNOOUH

INVENTAREA POPORULUI-NAȚIUNE

CRONICI DIN ROMÂNIA ȘI EUROPA ORIENTALĂ 1973–2007

III 310.220

Extras din jurnalul meu:

Breb, 20 noiembrie 1973

Doar intelectualii, mic-burghezii, negustorii şi mai ales funcţionarii de toată tagma erau naţionalişti; astăzi, doar intelectualii, supraabundenta clasă de mijloc şi birocraţii de tot soiul sînt naţionalişti. Ce mai rămîne din ţărănime îşi apără mai întîi de toate supravieţuirea în comunitate, indiferent de puterea suverană. Pentru statul modern, e ceva radical acivic în această încăpăţînare rustică. De aceea, toate mijloacele sînt bune pentru a o face să dispară. Nouă ne-a reuşit asta; li se va întîmpla cu siguranţă şi lor. Nu sînt nici mai proşti, nici mai puţin energici decît noi, poate doar un pic mai puţin perseverenţi şi sistematici...

Mă aflam de trei luni în Carpaţi cînd scriam aceste rînduri. Şaisprezece ani mai tîrziu, cu excepţia cîtorva trăsături de stil, nu găsesc nimic esenţial de schimbat în aceste afirmaţii. Lucrarea de faţă nu va fi urmărit, vasăzică, decît să dezvolte această intuiţie iniţială.

Paris-Les Spis, 1987–1989

Claude Karnoouh

Pe copertă: *Spre sfîrşitul unei culturi pluricentenare,* Muzeul Etnografic al Maramureşului, Sighetul Marmaţiei. Prin amabilitatea directorului său, Dl. Mihai Dăncuş, căruia îi mulţumim pe această cale.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

De la etnologia la ontologia (etno-)națiunii române

L-am întîlnit pe Claude Karnoouh – prin Catherine Durandin – în 1991, la Paris, unde am trăit cam tot timpul între jumătatea lui noiembrie 1990 și începutul lui decembrie 1992, cu o bursă a Guvernului francez.[1] Cumpărasem de ocazie, la scurt timp după sosirea în capitala Franței (pe Boul' Mich, la Gibert Joseph), și citisem splendida lui *L'Invention du Peuple. Chroniques de Roumanie*.[2]

Fusesem impresionat. O consider și astăzi, la douăzeci de ani de la prima lectură, una dintre cele mai bune analize ale culturii și societății românești publicate vreodată, ca și o reflecție inovatoare și fundamentală asupra întîlnirii arhaismului est-european cu modernitatea, asupra rezultatului ineluctabil și în esență metapolitic al acestei ciocniri istorice și metafizice amorsate de *Aufklärung*, instituționalizate apoi sistematic de proiectele succesive de modernizare (moderne, moderniste – fasciste ori comuniste –, postmoderne) – dispariția comunităților țărănești. Mai exact, e vorba de două cărți în una, corespunzătoare celor două jumătăți ale titlului original: (a) capitolele III-V, o incredibil de inteligentă și lucidă analiză a etnismului național românesc (de la caracterologia națională, trecînd prin folclorism, la ceea

1. Am publicat inițial mai multe formulări din prima parte a acestui text în revista *Cultura* (V, 11, joi, 25 martie 2010, p. 16), ca introducere la un fragment din cartea de convorbiri încă inedită pe care am realizat-o cu Claude Karnoouh. Fragmentul poate fi pus în legătură cu alte materiale conținînd informații (auto)biografice despre Claude Karnoouh, între care interviul video acordat lui Vasile Ernu pentru platforma CriticAtac, "Parcursul unui intelectual fără însușiri", accesibil și pe Youtube.

2. Ediția a doua, revăzută și adăugită, care stă la baza acestei versiuni românești, a apărut în 2008; prima ediție (Paris, Arcantère, martie 1990, 336 pp. la un rînd) a cunoscut o traducere românească incompletă, imperfectă și lipsită de ecou, sub ciudatul titlu *Românii. Tipologie și mentalități* (trad. Carmen Stoean, Humanitas, 1994). Titlul a fost ales de editură pentru a introduce volumul într-o colecție dedicată "mentalităților" – acest concept francez lansat de școala (cu definitorii elemente marxiste) de la *Annales* în perioada interbelică și adesea înțeles greșit; el nu semnifică un fenomen de "suprastructură", ci tocmai legătura deterministă și dialectică dintre condițiile materiale ale existenței istorice și conștiință; așadar, toate pledoariile românești din anii 1990 pentru "schimbarea mentalităților", de regulă formulate patetic de cei care aveau să constituie dreapta conservatoare a anilor 2000, erau în fond asemănătoare cu cele bolșevice (cereau o transformare rapidă, de sus în jos, printr-o reciclare forțată operată de "detașamentul cel mai înaintat" – în 1917 sau 1948 format din inteligența Partidului, de data asta format dintr-un amalgam de *strange bedfellows* autoproclamat "societate civilă") sau cel puțin cu cele luministe (dacă transformarea se opera în timp, prin educație în instituții de profil și în sfera publică, sub un despot luminat). Ambele formule (bolșevică, respectiv luministă) presupun intervenția unei "puteri pastorale" (Foucault), nu învățarea socială și schimbarea istorică. Cartea în discuție surprinde tocmai aceste două "fapte sociale totale".

ce eu numesc "ontologie etnică"[3] – operele lui Blaga, Băncilă, Vulcănescu, Cioran, Noica – primul și ultimul sînt examinați magistral de autorul francez); și (b) capitolele I–II și VI, o mereu captivantă și adesea mișcătoare colecție de note de călătorie, notații pe baza conversațiilor cu "bătinașii" din tot spectrul antropologic, de la țărani săraci și țigani la intelectuali, între care și marele său mentor român "M.", Mihai Pop, precum și marele său mentor maghiar ardelean întîlnit la Budapesta, Zádor Tordai (caracterul interdisciplinar, intergenerațional și intercultural al scrierilor lui Claude Karnoouh solicită cititori pe măsură), impresii fulgurante și observații etnologice, scrise cu eleganța lui Paul Morand, cu profunzimea analitică "spectrală" a lui Keyserling și cu pătrunderea lui Trotki (v. scrierile sale despre România din epoca războaielor balcanice).

Predecesorii străini ai lui Claude Karnoouh, călători mai mult sau mai puțin grăbiți printr-un tărîm pentru ei oarecum anistoric ori aflat (pe vecie?) în zorii istoriei, aveau asupra României și românilor o perspectivă care, chiar dacă marcată eventual de simpatie pentru "obiectul" lor, nu se eliberase întrutotul de orientalism (în sensul discuției lansate de Edward Said), poate și fiindcă prietenii și ghizii lor români erau ei înșiși marcați, dacă nu de-a dreptul de ceea ce eu am numit "stigmatul românesc", în orice caz de acel tip de "autoorientalism" – adică de un orientalism, dacă nu chiar de un stigmat, interiorizat – exprimat deja în formă clasică de Pompiliu Eliade încă din primele pagini ale marii sale cărți despre influența franceză în Principate, pagini parcă pastișate după călătorii străini și hrănite de insecuritatea lor identitară (formulată definitiv de Cioran în forma unui scandal ontologic, nu doar istoric și psihologic: "Comment peut-on être Roumain?"). Spre deosebire de ei, Claude Karnoouh a ajuns mult mai aproape de "intimitatea culturală" (Michael Herzfeld) a românilor – "personaje", "subiecte-obiecte" de studiu, cititori, studenți, prieteni, dușmani etc. –, mergînd pînă la cunoașterea lor "din interior", dincolo de idealizare, exotizare ori diabolizare. Această apropiere, excepțională și la româniștii români (care, în plus, văd numai români pe teritoriul statelor naționale românești succesive, așteptînd ca româniștii străini să facă la fel și să stabilească o relație exclusivă, apologetică, eventual fuzională, cu românii), obținută în lungi ani de cercetare pe teren și de relații strînse cu românii și cultura lor (precum și de

3. Pentru cadrul teoretic, v. studiul meu "Romania and the Balkans. From Geocultural Bovarism to Ethnic Ontology", *Tr@nsit online,* 21, 2002. Pentru cazul particular al lui Cioran, v. notele mele la dialogul meu cu Cioran și Luca Pițu, *Le Néant roumain. Un entretien/Neantul românesc. O convorbire,* Polirom, 2009. Pentru legarea acestei perspective teoretice de ansamblul discuției noastre endemice despre "specificul național", v. introducerea mea la Marius Turda, *Eugenism și antropologie rasială în România, 1874–1944,* Editura Cuvîntul, 2008. O strălucită analiză a caracterologiei naționale românești, desfășurată în același cadru teoretic, bazată pe o comparație extrem de ingenioasă și competentă cu echivalentele maghiar, respectiv bulgar, a fost dată de Balázs Trencsényi, mai recent în cartea sa *The Politics of "National Character". A Study in Interwar East European Thought,* Routledge, 2011.

BCU CLUJ CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

deschidere către celelalte grupuri etnice şi culturi "conlocuitoare" – şi interactive –, de la maghiari şi ucraineni la saşi, ţigani, turci, tătari şi lipoveni), defineşte multe din scrierile lui Claude Karnoouh – inclusiv cele critice, fiindcă autorul şi-a cîştigat dreptul de fi la fel de critic ca noi atunci cînd vorbeşte despre lumea noastră –, atingînd o expresie emblematică prin căldura aproape sentimentală a paginilor finale din cartea de faţă, printre cele mai emoţionante din cîte s-au scris despre satul românesc.[4]

Timp de vreo cinci ani, trăind în Statele Unite, România şi Ungaria, cu lungi şederi în Germania (şi contacte sistematice cu mediile academice internaţionale), am încercat zadarnic să integrez cele două cărţi aparent distincte, păstrîndu-mi opinia că ele ar fi trebuit publicate separat. Cînd am reuşit în fine să le citesc sintetic, nu doar sinoptic, am avut acces la întreaga perspectivă şi, simultan, o parte din misterul sufletesc al autorului mi s-a revelat, apropiindu-mi-l. Secretul accesului meu la reflecţia şi persoana lui Claude Karnoouh are desigur de-a face cu evoluţia propriei mele reflecţii asupra "fenomenului românesc", bazată şi pe contactele cu reflecţia româniştilor străini, din care am învăţat mereu, chiar şi atunci cînd gîndeam diferit ori identificam erori factuale, interpretative, analitice. Cum scriam acum mai bine de două decenii despre o carte a lui Katherine Verdery, românii trebuie să admită că nu au un monopol asupra subiectelor româneşti. În definitiv, românii sînt gata să ofere aprecieri critice ultime despre toate celelalte culturi, inclusiv din Occident, chiar după contacte superficiale, sub semnul "bovarismului cultural" sau al pandantului său, orientalismul.

Totuşi, între Claude Karnoouh şi mine nu a fost o prietenie la prima vedere. Nu ne-am văzut prea des şi n-am vorbit prea mult pînă la plecarea mea de la Paris în Statele Unite. Poate şi fiindcă omul pe care-l vedeam nu rima cu autorul pe care-l admiram deja: mi se părea un dandy parizian tipic, puţin prea bine îmbrăcat şi cu o gestică oarecum afectată, nu departe de cea a corifeilor legendarei *gauche caviar* (eu frecventam atunci un mediu în care apărea mai ales echivalentul ei de dreapta). Este adevărat, nici n-am avut şansa unor întîlniri substanţiale, de exemplu pentru a colabora la un proiect intelectual. Regretam lipsa unor asemenea interacţiuni,

4. Claude Karnoouh nu e un exemplu singular de "empatie caldă" pentru români printre cercetătorii străini. Deşi deontologia academică impune o detaşare metodică de "aborigeni", foarte mulţi etnologi, antropologi, sociologi, istorici, chiar politologi s-au abătut adesea de la norma "empatiei reci". Chiar fără să ajungă să *go native,* adică să-şi piardă cu totul detaşarea ştiinţifică, se poate spune că autori precum Klaus Bochmann, Dennis Deletant, Catherine Durandin, Armin Heinen, Klaus Heitmann, Keith Hitchins, Gail Kligman, Marianne Mesnil, Paul Michelson, Katherine Verdery şi alţii au scris adesea cu multă căldură şi simpatie despre români. Fenomenul e cu atît mai remarcabil într-o ţară ale cărei elite – atunci cînd nu sînt naţionaliste într-o manieră mai curînd primitivă (pentru autohtoniştii suspicioşi, ostili şi cu o fundamentală insecuritate identitară, niciun străin nu va preamări suficient România sau o va lăuda cu intenţii perfide) – tind să-şi critice aspru, pînă la ura-de-sine, baştina şi conaţionalii.

fiindcă ajungeam repede la puncte de vedere apropiate atunci cînd discutam despre România şi constatasem cu bucurie că interlocutorul meu accepta nonşalant diferenţele şi chiar divergenţele de opinii, începînd cu cele politice şi ideologice.

Cum spuneam, recitirea unei cărţi pînă la înţelegerea ei fără rest – un exerciţiu care ar merita mai multe elogii în genul celui formulat de regretatul Matei Călinescu – m-a apropiat şi de autor, şi de om. O revedere la Bucureşti în cadrul unui colocviu Nietzsche (martie 1995), tot mai frecvente contacte, corespondenţa şi telefoanele, sejururile ori trecerile lui la/prin Budapesta, ale mele la/prin Paris, lecturile reciproce, viaţa – toate aveau să ne apropie. Iniţiativa lui spontană de a mă traduce în franceză ne-a întărit prietenia (care avea să supravieţuiască şi prăbuşirii mele publice din 2006), mi-a consolidat respectul pentru un om aparent arogant (greu le-a mai fost celor pe care i-a întîlnit să treacă de această aparenţă!) care avea modestia şi generozitatea de a traduce scrierile altuia (la început, fără planuri concrete de publicare, din "simpla" dorinţă de a dialoga mai profund cu un text, cu o gîndire, cu o persoană).[5] Iar apoteoza lui Claude s-a produs în ochii mei în zilele de 23–24 mai 2009, la Breb, satul a cărui viaţă se împleteşte de patru decenii cu a lui. Văzut acolo, în mijlocul celor patru generaţii de săteni pe care le cunoştea, acest spirit rebel şi efervescent, adesea provocator şi incomod, chiar tăios şi uneori excesiv, mereu liber şi preţuind libertatea mai mult decît confortul existenţial şi chiar decît instinctul de conservare, reintra paşnic, numai cu doza minimă de distanţare pe care omul modern şi postmodern o păstrează chiar şi în propriile sale ceasuri de cumpănă tragică, într-o ordine cosmică şi, mai omeneşte spus, într-o comunitate organică. La mormintele primelor sale gazde din Breb, la taifas cu ţăranul a cărui nobleţe evidentă în privirea sa mîndră era atestată formal de documentele regilor maghiari, în strana vechii biserici de lemn, la ospăţul prezidat de o "socăciţă" venerabilă care-l învăţase în tinereţile lor partea cea mai puţin tratată academic a culturii populare, în multe alte asemenea situaţii de viaţă reală, Claude Karnoouh era deopotrivă *alter* şi *idem,* aşa cum numai fiul rătăcitor (în sens biblic) şi ţapul ispăşitor (în sens girardian) mai pot fi.

---

5. Într-o vacanţă de vară petrecută în satul din Cévennes în care copilărise (primul său contact existenţial cu arhaitatea), Claude luase cartea mea din 1994, *Civitas imaginalis. Istorie şi utopie în cultura română,* şi tradusese lungul capitol despre Cioran şi stigmatul etnic. Apoi continuase cu alte texte, făcînd apoi toate diligenţele în vederea publicării lor în volum (a tradus şi un capitol din altă carte a mea, pe care l-a publicat mai întîi într-o revistă savantă de la Bruxelles). Rezultatul a fost volumul meu *Imaginaire culturel et réalité symbolique dans la Roumanie moderne. Le Stigmate et l'utopie* (Paris, L'Harmattan, 1999; o parte din carte fusese deja tradusă de soţia mea, Mona Antohi, iar eu am revăzut întreaga traducere). Claude a făcut şi cu alţi români asemenea gesturi de solidaritate intelectuală, de la traducere la promovare (la edituri, în mediile universitare pariziene etc.), de la activitatea sa didactică (la Cluj şi, în anii din urmă, la Bucureşti) la cea de mentor informal al unor persoane şi grupuri din două generaţii.

BCU "LUCIAN BLAGA" CLUJ-NAPOCA

În Maramureș, mai ales la Breb, Claude Karnoouh și-a găsit cu siguranță a doua patrie, ba încă foarte repede. Stau mărturie notațiile sale din 1973, primul său an de teren, cînd el era departe de a putea comunica în limba română, dar o învăța rapid, explorînd simultan dialectul și cultura din zonă, subtilitățile riturilor de trecere și ale versificației populare. Tribulațiile sale în mediile culturii urbane românești sînt însă mult mai complexe. Mai întîi, de la oraș l-a întîmpinat suspiciunea profesională, plină de neînțelegeri penibile și cu totul ineficientă a Securității (după ce și-a consultat dosarele păstrate la CNSAS, "obiectivul" a scris niște pagini sarcastice despre întreaga poveste), care avea să ducă totuși în 1983 la expulzarea acestui fost membru al Partidului Comunist Francez din țara condusă de Partidul Comunist Român. Stînga occidentală revoluționară radicală și antitotalitară, libertară și anarhistă era la fel de inacceptabilă pentru partidul-stat ca și fascismul – cu care se înrudea structural tot mai vizibil. Apoi, tot la oraș se găseau profesioniștii folclorismului, care îl priveau cu relativă antipatie – cînd nu erau condescendenți –, mergînd pînă la a-i nega statutul de specialist. (Aveau dreptate, în fond, fiindcă avem de-a face cu două lumi intelectuale foarte diferite, separate de accesul acestui străin care stătea mai mult pe teren decît "specialiștii", avea un orizont cultural, politic și filozofic mai vast, îi privea pe țărani ca pe niște oameni obișnuiți, chiar dacă atît de diferiți de el; din luminism, francezul reținuse foarte bine lecția universalității naturii umane; din iacobinism, prin filtrul marxismului radical, preluase fără rest lecția egalității.) În fine, la oraș se găsesc intelectualii publici. Și, după "antanta cordială" a anilor 1990, cînd în saloanele și gazetele occidentaliste aveau loc ritualuri interminabile ale "revenirii la normalitate", cînd era suficient să vorbești de bine democrația și capitalismul (fără a intra în amănuntele triviale: problemele structurale ale democrațiilor occidentale consolidate, Lumea a Treia, colonialismul etc.) pentru a fi imediat acceptat, Claude Karnoouh și-a găsit tot mai greu interlocutori binevoitori. La început, pe cînd privilighenția postcomunistă (cu multe rădăcini inavuabile în privilighenția statului-partid) se menținea în sfera eterică a afirmațiilor de principii și profesiunilor de credință, nu se politizase și era preocupată să-și facă un rost prin raporturi lucrative cu Metropola, trecînd de la "bovarismul geocultural" platonic la conexiuni mai lucrative cu Occidentul și cu instituțiile care vorbeau în numele lui pe plan local, pînă și un "stîngist" radical avea drept de cetate. Era, în fond, un băiat simpatic, în ciuda vederilor sale politice stranii și în pofida interesului său excentric pentru lumea reală (Claude Karnoouh a descoperit mai ales în orașele românești, în piața "țărănească" și în cartierul proletar, cheia raportului dintre arhaism și modernitate). Apoi, pe măsură ce sfera publică românească s-a maturizat, fragmentat și radicalizat, locul lui Claude Karnoouh s-a tot restrîns: și-a pierdut rubrica din *Dilema,* a rupt cu majoritatea celor care deveneau spre jumătatea anilor 2000 hegemonii spațiului cultural-ideologic și, într-o anumită măsură, sub Traian Băsescu, ai unei platforme instituționale cu subcîmpuri difuze susținute de rețele active (nu subscriu la poziția simbolizată de sintag-

B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI

ma "boierii minții", dar îi recunosc punctele valide) și ieșeau din dileme către certitudinile unei versiuni autohtone de *neocon,* s-a retras în spațiul mai puțin controlat al Internetului. Din forumul real, în forumurile virtuale. O cercetare empirică a carierei românești a lui Claude Karnoouh ar putea duce la un interesant capitol din istoria spiritului public în România postcomunistă.

O carte atît de substanțială nu are nevoie de abundente explicații liminare. Stă foarte bine în picioare, iar prin epilogul din 2007 se leagă de întreaga problematică abordată de autor în opera lui. În consecință, voi încheia aceste rapide considerații cu o formulă simplă: Claude Karnoouh reușește să ajungă, printr-un admirabil efort de analiză și sinteză, de la etnologia la ontologia (etno-)națiunii române moderne. Cheia acestui parcurs se găsește în două elemente cruciale: (a) descoperirea lui Herder (în România!) de către un autor francez care altminteri fusese educat să vadă în națiune rezultatul unui contract social negociat în permanență (cu faimoasa expresie a lui Renan, națiunea e un plebiscit cotidian); (b) tendința meditațiilor românești despre caracterul național de a ieși din orizontala cadrelor sociale, geografice și istorice, pentru a se înălța pe verticala unei ontologii etnice (poate și fiindcă acest "sentiment cosmic al identității" unește cultura arhaică locală de proiectele de modernizare, în special de modernism). Pentru orice etnolog francez, și cu atît mai mult pentru un discipol al lui Claude Lévi-Strauss, între etnic și național nu există decît eventual o vagă legătură aflată perpetuu în stare de flux, care se construiește, deconstruiește și reconstruiește în spațiul politic și în imaginarul social; pentru un cititor german și est-european al lui Herder, între etnic și național se pune semnul echivalenței. Claude Karnoouh a păstrat din reflecția franceză ideea discontinuității dintre etnic și național, introducînd în acest clivaj cultura, politica, societatea. În sens hegelian (un Hegel citit prin Heidegger), Istoria. Aceste elemente au fost inspirate de meditația asupra noțiunii herderiene de *Volksgeist* și modulate de experiența trăită, precum și de reflecția asupra arhaității, așa cum s-au desfășurat ele într-un colț al Europei de Est, România.

Sorin Antohi

București, 18 martie 2010 și octombrie 2011

Nota traducătorului

În alcătuirea acestei traduceri, trebuie să arăt de la bun început că pentru lexicul regional (ardelenisme și maramureșenisme îndeosebi) nu m-am folosit de un dicționar specializat, ci de un martor autorizat și experimentat al fenomenului românesc: autorul însuși, Claude Karnoouh. Fără acompaniamentul Domniei Sale n-aș fi reușit poate să găsesc neaoșismul perfect în contextele date (cîți dintre români n-ar traduce, de pildă, franțuzescul "horsaines" prin "venetici" – echivalentul încetățenit –, cînd, de fapt, cel mai nimerit este picantul fonetism "dzinitură" – cunoscut îndeobște după varianta mai literară "venitură"?).

Trebuie să precizez apoi că în ediția de față am păstrat o sumă de informații banale și inerent redundante pentru publicul românesc, dar necesare unui public occidental (anume note lămuritoare în care se arată succint cine a fost, de pildă, I. L. Caragiale și care sînt operele sale mai importante ori note în care e sintetizat conflictul din *Miorița*). Inițial mă hotărîsem să epurez textul de asemenea trimiteri făcute în vederea unui alt public decît cel românesc, dar am decis în cele din urmă să le păstrez pentru calitatea lor de document. Și, nu în ultimul rînd, dintr-un anume cinism istorico-literar, spre biciuirea pretențiilor noastre de universalitate: se pare că numele lui I. L. Caragiale nu spune prea multe nici măcar intelectualilor francezi de vîrf.

E foarte important să se vadă în acest volum o imagine a României și a Europei de Est gîndită de un occidental pentru publicul francez și vest-european; a nu se confunda cu produsele autohtone "de export", care și ele țintesc același lucru, cu mijloace și efecte nu întotdeauna convergente.

Am căutat să ofer, în traducerea de față, imaginea românității așa cum este ea livrată unui occidental, pînă în cele mai mici detalii, cu toate preparativele și aranjamentele de culise necesare pentru ca un străin să-și reprezinte cît mai apropiat alteritatea românească (astfel, în loc de "obiele" pur și simplu, am ales formula care să includă și trimiterea lămuritoare pentru un francez – "pănură de obiele *à la russe*" – răpind iluzia exclusivității românești asupra acestui patent vestimentar; e numai un exemplu). Dacă aș fi renunțat la aceste echivalări și informații redundante pentru publicul românesc, aș fi risipit o bună parte din nota de exotism și de document a cărții: căci, după cum antropologul francez scrutează cu un ochi de specialist și de occidental realitatea românească, obiectul studiat are și el "ochi", dînd naștere unor raporturi de specularitate dublă: imaginea străinătății în oglinda pe care ea însăși ne-o așază dinainte. Ochi pentru ochi, s-ar putea spune...

Teodora Dumitru

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Fiicelor mele

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Gherorghe Pop a lu Ion cu diploma sa nobiliară ("pielea de cîine"), Breb, 1995. (Fotografie din arhiva personală a autorului.)

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY

De ce nu devin mii de dorinți
O năprasnică voință?
De-i slav, maghiar ori vlah, bănatul,
E-n veci aceeași suferință.

Endre Ady, *Cîntecul iacobinului maghiar*
[citat după *Efectul admirației. Poeți maghiari din Transilvania,*
antologie de Francisko Kocsis, Editura Ardealul, Tîrgu Mureș, 2006]

Ceea ce se sfîrșea, în fapt, nu era atît patria noastră, cît imperiul nostru, adică ceva mai măreț, mai întins, mai înalt decît o patrie pur și simplu.

Joseph Roth, *Cripta capucinilor**

N-ajunge pîn' la mine nici
un zvon din cearta dintre state,
și nu țin parte, căci dreptate
nu-i nici acolo, nici aici...

Rainer Maria Rilke, *In dubiis*
[citat după ediția Rainer Maria Rilke, *Opera poetică,* traducere de Mihail Nemeș,
ediție îngrijită de Dan Flonta, Editura Paralela 45, Pitești, 2007]

* Traducerile care nu trimit la o ediție anume în limba română aparțin traducătoarei (în cazul textelor redactate în original într-o altă limbă decît franceza, traducerea s-a făcut după intermediarul francez folosit de Claude Karnoouh). *(N. trad.)*

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Cuvînt-înainte (1989)

Capitolele acestei cărţi înfăţişează tot atîtea cronici şi interpretări ce-şi au fiecare autonomia lor, chiar dacă le uneşte o anumită convergenţă teoretică şi hermeneutică, oferindu-le coeziunea care le justifică ordinea în cadrul aceleiaşi lucrări. Unele dintre aceste texte sînt absolut inedite, altele au apărut, într-o formă preliminară, în diverse publicaţii franţuzeşti sau străine. Am ţinut să le pun laolaltă pentru a arăta drumul şi inflexiunile unei reflecţii iniţiate de mai bine de zece ani şi care, mai mult sau mai puţin, în ciuda inerentelor ocoluri, era preocupată de problema naţionalismului, cu multiplele sale reprezentări şi figuri.

Am sosit în România, acum cincisprezece ani, pentru a întreprinde o cercetare etnologică destul de convenţională şi m-am întors, cîţiva ani mai tîrziu, cu cîteva articole şi o mică lucrare despre hermeneutica versificaţiei populare rituale. Lectura unor lucrări româneşti de folclor şi etnografie mi-a deschis iniţial ochii asupra rolului central al naţionalismului, care-şi întemeia în parte legitimitatea pe finalităţile istorice atribuite de el obiceiurilor ţărăneşti arhaice. Au urmat apoi alte lecturi şi seminarii, care mi-au hrănit şi ele interogaţiile privitoare la singularitatea naţionalismului din Europa Orientală, însă, în chip covîrşitor, m-au influenţat abia întîlnirile cu oameni de aici, dintre Dunăre şi Tisa, dintre Marea Neagră şi Pustă, dintre Bucureşti şi Budapesta: întîlniri, discuţii, preumblări ghidate de afinităţi elective. Cum nu sînt însă un ingrat, nu voi uita să mulţumesc CNRS[1] şi academiilor română şi maghiară pentru generoasa lor susţinere financiară; graţie acesteia, am putut să-mi văd cu ochii visul de adolescent: să cutreier zonele de ţară din Europa Orientală, să văd cum trăiesc ţăranii şi să încerc să le înţeleg îngăduinţa răbdătoare în faţa celor mai violente şi mai bruşte schimbări politice, sociale şi economice pe care le-a cunoscut Europa contemporană.

Înainte de a veni în România, oscilam naiv între două concepţii contradictorii şi ireconciliabile, între marxism-leninismul revoluţionar, muncitoresc *[ouvrieriste]* şi intelectual, care-mi nutrise conştiinţa politică în ultimii ani de liceu şi în facultate, şi îndoiala strecurată de lectura feluritelor versiuni, adesea antinomice, de denunţare a eşecurilor de multe ori înecate în sînge ale experienţei comuniste din Est. În acea vreme, inteligenţia pariziană nu-i descoperise încă pe Soljeniţîn, Pliuşci sau Goma

1. Centre National de la Recherche Scientifique (Centrul Naţional pentru Cercetarea Ştiinţifică) – organism public şi agenţie ştiinţifică şi tehnologică dedicată cercetărilor fundamentale, aflată sub autoritatea Ministerului francez al Învăţămîntului Superior şi al Cercetării. *(N. trad.)*

– și să nu-l uităm pe papa polonez –, aceste "staruri" ale gulagului, așa că soarta țăranilor ucraineni, bieloruși, polonezi, moldoveni sau maghiari (sau a credincioșilor de orice fel) nu tulbura prea tare spiritele și sufletele în căutare de audiență mediatică și de acțiuni filantropice spectaculoase: mulți nu distingeau în asta decît interese arhaice și reacționare. Pentru extrema stîngă și pentru stînga franceze, "bunii țărani" nu aveau dreptul de a fi naționaliști decît cu condiția de a-și afirma convingerile revoluționare în exotica Lume a Treia în care trăiau.

Cu sinceritate mărturisesc că poate n-am folosit banul public care mi-a fost încredințat conform acordurilor dintre instituția mea și cele care mă primeau cu o amabilitate deseori suspectă; și că, dacă am tras foloase de pe urma constrîngerilor, adesea fastidioase, ale muncii de teren, am învățat repede, pe socoteala mea, cît de idioată era împărțirea etnologiei europene în categorii care reproduceau diviziunile culturale calchiate după frontierele și suveranitățile statelor-națiuni. Lumea în care venisem îmi dezvăluia, dimpotrivă, bogăția și complexitatea unei juxtapuneri de etnii, de religii și de limbi, în care se contopeau tradiții și cutume, religii și limbi, culturi savante și politice din mai multe orizonturi.

Segmentul esențial al activității mele de etnolog s-a desfășurat în Transilvania, unde m-am trezit imediat confruntat cu o pestriță alcătuire culturală și religioasă. Și fiindcă sînt un spirit curios și iscoditor, dincolo de "bunii mei sălbatici" români, mai aruncam un ochi și spre la fel de "sălbaticii" lor vecini ucraineni, unguri, sași, șvabi și sîrbi. Consacrîndu-mi o parte din timp consultării fișierelor din institutele de folclor și din bibliotecile acestora și a unor lucrări puse la index, în "secțiile speciale", am descoperit încetul cu încetul că trebuia să transgresez perimetrul disciplinei mele dacă voiam să beneficiez din plin de privilegiul ce mi se oferise de a trăi aici fără grija zilei de mîine și fără alte constrîngeri decît acelea pe care mi le impuneam singur. În urma acestor lecturi, multe dintre interpretările filosofice și etnologice consultate (care se întîlneau uneori într-un discurs comun) mi-au părut că țin, în funcție de autor (sau de interlocutor), fie de genul apologetic al propagandei, fie de genul miraculos sau epic al poveștii. Îndată ce se confruntau cu problema identității naționale, aceste interpretări se încărcau cu o dimensiune ideologică – fapt cu atît mai incitant pentru mine. Astfel, în funcție de naționalitatea autorului, același subiect etnografic putea alimenta dezbateri foarte depărtate de întrebarea adresată inițial culturii țărănești: fie că era vorba de rituri, de "arta" populară sau de organizarea socială, chestiunea servea drept pretext de disputare a legitimității frontierelor politice. Am depășit, așadar, adesea specificitatea empirică a disciplinei mele pentru a aborda domenii pe care specializarea anchilozantă a cercetării din domeniul științelor umane le atribuie de regulă științelor politice, istoriei literare, filosofiei politice sau istoriei ideilor.

Dacă am dorit, în chip de prolog, să rezum bilanțul acestor cincisprezece ani în care am vizitat (verb pe care-l prefer obișnuitului *a ancheta* – prea polițienesc –, fiindcă sugerează această traversare, prin călătorie, a aparențelor atît de dragă romanticilor) meleagurile carpatice pentru perioade care ajungeau uneori și la paisprezece luni la rînd, este pentru că acum îmi dau seama cît de mult datorez acestor afinități elective și pot discerne momentele cruciale ale întîlnirilor mele cu acești oameni, în felurite locuri: cu ocazia unor lungi călătorii cu mașina, de pildă, pe drumuri prăfuite și desfundate, ori cu piciorul, pe munte, sau dimpotrivă, șezînd confortabil în fotoliile moi ale unor saloane purtînd amprenta unui lux șters, desuet ori în altele arătînd mărcile unei certitudini derizoriu învestite în obiectele țărănești afișate. Mi-erau atunci de-ajuns un cuvînt, o frază, o mînă care arată ceva, un surîs abia schițat, o sclipire bruscă și fugară în privirea unui companion, a unei companioane, a gazdelor mele pentru a-mi șlefui înțelegerea și a destrăma vălul de naivitate, de semeție și deopotrivă de intimidare, pe scurt, acele idei primite de-a gata prea ades îmbrățișate de intelectualii occidentali plecați să-și amăgească statutul de "specialiști" spre fruntariile Europei. Din acele vremuri de plăcută amintire și în pofida timpului care macină totul, trei dintre aceste afinități elective au rămas în labirintul memoriei mele.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

I. Întîlniri

> "Ca să vorbim drept şi fără ocolişuri – sîntem doar nişte piese într-un joc al cerului; cineva se desfată cu noi pe harta fiinţei. Şi apoi, ne aruncă, unul cîte unul, în sipetul Neantului." (Omar Khayyam)

1. Anamneză

Prima mea întîlnire electivă s-a petrecut pe dealurile care încing între volutele lor generoase mica localitate industrială Baia Mare (*Nagybánya* în maghiară), situată în nordul extrem al Transilvaniei, nu departe de frontiera cu Ucraina sovietică. Primele zile ale acelei veri timpurii, specifice climatului continental, erau deja răscoapte de canicula care împietrise aerul prăfos al oraşului. Centrul arată ca toate centrele oraşelor din fosta Transilvanie austro-ungară – foarte *K und K*[1], cum se spune prin partea locului –, cu o piaţă rectangulară, adică, în jurul căreia sînt dispuse perpendicular străzile principale, fostele clădiri oficiale, imperiale şi regale, în stil neoclasic, şi edificii religioase aparţinînd diverselor confesiuni, într-un stil comun localităţilor din marginea orientală a Europei: o adevărată topografie militară, de istorie politică şi religioasă adunată pe cîteva sute de metri pătraţi. Înţepenite în orgoliul lor provincial de la sfîrşitul Primului Război Mondial şi pînă la începutul anilor 1960, oraşul şi întreaga regiune au avut de suportat apoi efectele ineluctabile ale intensei dezvoltări industriale care a favorizat redescoperirea mineritului ancestral: *baia* în românește şi *bánya* în maghiară însemnînd amîndouă "mină". În 1979, oraşul vechi aducea mai degrabă cu un tîrg lăbărţat şi prost întreţinut, unde trotuarele se prăvăleau peste străzi denivelate, unde jgheaburile streşinilor se bălăngăneau, ca nişte marionete cu membrele dezarticulate, pe deasupra trecătorilor; unde faţadele unor clădiri pe jumătate decrepite, cu vopseaua în ocru sau galben spălăcită şi scorojită, lăsau vederii, fără alte menajamente, scheletul gol de cărămizi roşiatice încastrate în mortar cenuşiu, ca un soi de puzzle în veci neterminat. Întregul avea aspectul rigid al unei mumii care-şi da pe faţă, fără ruşine, lepra nepriceperii şi a lucrului făcut de mîntuială. În schimb, se înfiripase primprejur un intens furnicar de construcţii şi de lucrări publice. Se demola cu febrilitate acea zonă semirurală a oraşului, care, înainte de război, proliferase într-o reţea nesupravegheată de

1. *Kaiserlich und Königlich* (germ.) – chezaro-crăiesc; sintagma se referă la regimul monarhic dualist din Imperiul Austro-Ungar, între 1867 şi 1918, al cărui suveran era deopotrivă împărat al Austriei şi rege al Ungariei. *(N. trad.)*

urbanizare anarhică, în aria căreia conviețuiau fără probleme case masive ale burghezilor cu dare de mînă și gospodării ale țăranilor mai avuți alături de cocioabe mizerabile, crescute pe uliţe noroioase care dădeau în cîmp. Peste tot, în acest spațiu semirural, dar și pe zonele de cîmp învecinate, se ridicaseră șantiere, înecate în prăfăria cenușie a zidurilor vechi puse la pămînt, asortată cu negreala unui pămînt gras și ars de soare. Un oraș nou se ridica și creștea cu fiecare zi, străjuit de masa uniformă a paralelipipedelor ortogonale pe care româna le desemnează printr-un neologism, *bloc,* lăsînd vechiului substantiv desemnînd un imobil, *clădire,* rolul de a numi construcțiile mai modeste din centrul orașului, ce amintesc de epoca "burgheză" și "străină". Cine cunoaște puțină istorie semantică a limbilor din Europa Orientală poate să distingă aici unul dintre numeroasele exemple de dublete lexicale care traduc – cu rapiditate și fără echivoc – traiectoria evenimentelor politice și implicațiile lor culturale.

După mai multe reorganizări administrative făcute după o logică un pic misterioasă, Baia Mare a fost promovat la rangul de centru politic și administrativ al județului[2] (echivalent al departamentelor franțuzești) Maramureș, în pofida faptului că orașul, minele din jur și zonele rurale aparțineau Țării Codrului, și nu provinciei istorice *Máramaros* a Ungariei regale.[3] Partea septentrională a acestei regiuni întinse mai spre est, populată majoritar de ruteni, a fost atribuită, în 1919, Cehoslovaciei, apoi a fost preluată în totalitate de Ungaria, între 1940 și 1944, pentru ca, în 1945, amputată de același segment septentrional, să fie integrată în Ucraina sovietică. Întreaga istorie contemporană a Europei Orientale se află aici, concentrată pe cîteva sute de kilometri pătrați. Veneam cîteodată aici, în acest oraș, pentru a consulta arhivele regionale (sau măcar ce mai rămăsese din ele) sau pentru a rezolva unele probleme administrative ivite cu ocazia șederilor mele prelungite în satele de munte. Eram în anul 1979, așadar, și de cîțiva ani, în Baia Mare fusese înființat un institut universitar unde se asigurau primii doi ani de studii superioare în științe și litere; aveam acolo un prieten, asistent de limbă franceză în cadrul Catedrei de limbi străine, care, în activitățile sale extrauniversitare, redacta studii critice despre literatura franceză contemporană și scria nuvele. Apelam cîteodată la competențele sale lingvistice pentru a controla și amenda încercările mele de traducere din versificația populară. Pentru el, se sfîrșea anul universitar cu plicticosul alai al examenelor și al lucrărilor de corectat; iar eu, încolțit cu arhivele mele scrise în patru limbi vii (româna, maghiara, polona, ucraineana), cărora li se adăugau documentele mai vechi în latină, slavonă și greaca bizantină, mă lăsam pradă oboselii și delăsării. Așa că, după ce prînzeam într-unul dintre acele restaurante zise "moderne", desti-

2. În românește în text. *(N. red.)*

3. Pentru detalii geopolitice și administrative, vezi János Lipszky, *Mappa generalis regni Hungariæ, partiumque adnexarum, Croatiæ, Slavoniæ et Confiniorum militarium. Magni item principatus Transylvaniæ,* Pesthini (Pest), Anno MDCCCVI (1806).

nate unor turişti inexistenţi (mai degrabă un birt unde vi se serveşte o fiertură unsuroasă, la ţanc făcută pentru a pune pe fugă călătorul rătăcit), ne hotăram să lăsăm naibii aerul fierbinte şi acrit de odori chimice a căror ceaţă, uşor roşiatică, se lăţea ca un baldachin funebru pe deasupra oraşului, şi să ne îndreptăm spre dealurile cele mai înalte, pline de flori sălbatice şi de iarbă gata de cosit. Lăsam maşina undeva, la capătul unui drumeag de pămînt brăzdat de urme adînci, cu crustele bine reliefate, şi o luam la pas, pe o potecă ce ducea, mai departe, spre o mică bisericuţă de lemn, ridicată în mijlocul unui cimitir fără obişnuitele cruci de lemn sculptate, în care arborii fructiferi creşteau în neorînduială. Te-ai fi crezut în faţa unei grădini părăsite şi năpădite de ierburi, reîntoarsă la sălbăticia pajiştilor din jur, cu care ar fi putut fi lesne confundată dacă discreta şi delicata vălurire a pămîntului n-ar fi semnalat trecătorului ignorant că aici, în pămînt sfinţit, îşi dorm somnul de veci nişte oameni. Aşezaţi la poalele unui prun rămuros, cu frunze şi fructe încă verzi, ocrotiţi de umbra şi mireasma lui, contemplam valea şi oraşul estompat îndărătul aburilor chimici; privirile ni se ridicau apoi, pe deasupra acestor ceţuri, spre albastrul lăptos ca un decor de scenă campestră, spre coama Carpaţilor înconjurători şi spre impunătoarea masă întunecată a nesfîrşitelor lor păduri de brad. În depărtare, oriunde ai fi întors capul, porţiuni de un verde crud delimitau pădurea, iar puncte mici, albe lăsau să se ghicească turmele păscînd pe pajişti. La intervale neregulate, se auzea în depărtare ecoul stins al unui bucium (*trîmbiţă* în grai local), în vreme ce, în jurul nostru, aerul vibra de ţîrîitul tare al greierilor însufleţiţi de cuptorul soarelui aflat la zenit.

În fiecare dintre întîlnirile noastre precedente, G. mă descususe, discret, care sînt motivele care mă aduseseră în Europa de Est şi care, mai mult decît atît, mă determinaseră să trăiesc atîta vreme printre ţăranii acestor sate încolăcite pe fundul unei văi înalte din Carpaţi. Pînă acum, căutasem tot felul de răspunsuri evazive; doream să păstrez doar pentru mine ceea ce consideram a fi spaţiul intim al vieţii mele private.

Ne cunoscuserăm în urmă cu trei ani, în ziua de Paşte, în curtea parohială a satului în care locuiam pe atunci – vrăjiţi, şi el, şi eu, nu atît de explozia coloristică a spectacolului, cît mai ales de fervoarea intensă a zecilor de ţărani care, gătiţi în straie de sărbătoare, stăteau în picioare în cimitirul cu un aer încă hibernal din pricina ierbii rare. Slujba în aer liber era pe sfîrşite. Ţăranii îngenuncheară în spatele coşurilor, iar din straiţele lor se iviră alte alimente, aşezate apoi sub lumînări cu flăcăruia pîlpîind sub pala îngheţată bătînd dinspre îndepărtaţii Urali. Femei cu capul acoperit cu broboade negre, fete tinere cu părul ascuns sub basmale înflorate în culori tari, bărbaţi ţinînd în mîini pălărioarele de pai, toţi, cu capul uşor adus spre pămînt, în semn de pocăinţă, aşteptau răbdători să ofere crîsnicului ouăle pictate şi să primească picăturile de aghesmă aruncate de sfeştocul popii, pentru a se îndrepta apoi spre case, cotind prin grădini şi ulicioare, aşa cum spune tradiţia: în această zi de glorie a Hristosului înviat, să nu te afli pe aceeaşi cărare cu cineva care

deoache sau, mai rău, cu o descîntătoare sau cu un ghicitor – pentru ca astfel să nu-ţi fie smintite bucuria şi binecuvîntarea cuvenite bunului creştin. Ne aflam, aşadar, acolo pentru a privi şi a asculta acest grup colorat de credincioşi şi zarva lor tot mai stinsă, pe măsură ce se îndepărtau, ca un pîlc de vrăbiuţe. Pentru noi doi nu era decît un spectacol emoţionant prin fervoare, însă, pentru cine ştia să-l înţeleagă, aici se regăsea forţa vitală a credinţei populare, în care totul se leagă şi se contopeşte, într-un sistem coerent şi indestructibil, creştinism alături de "păgînism". E vorba despre eterna luptă între Bine şi Rău, dintre Domnul Hristos şi Satan, care se punea în scenă din nou, aici, pe uliţele gloduroase ale unui sătuc uitat de lume.

Invitaţi de preot să luăm împreună masa de Paşti, ne-am descoperit gusturi şi pasiuni literare comune. Acum că amiciţia noastră se baza pe o stimă reciprocă, discutam sărind de la una la alta despre trecut, despre vieţile noastre, despre educaţia atît de diferită a unuia şi a altuia, constatînd uimiţi că împărtăşeam totuşi atît de multe lucruri, atîtea idei, datorită distanţei pe care amîndoi o luaserăm faţă de tradiţiile noastre familiale şi naţionale. Vorbeam la întîmplare în română sau în franceză şi descopeream, în cadrul conversaţiei, că această conivenţă şi acest respect mutual se născuseră în spaţiul creat de această dezrădăcinare, de această smulgere din tradiţii, întîlnirea noastră permiţîndu-ne, iată, să percepem întinderea şi limitele acestui fenomen.

Mezin al unei familii de intelectuali români din Transilvania, de origine rurală, îşi petrecuse copilăria într-un însemnat tîrg, pe jumătate românesc, pe jumătate unguresc, de pe valea Someşului, fiind educat în spiritul unui naţionalism ferm şi sever – care nu ajunsese totuşi la xenofobie. G. făcuse strălucite studii de filologie la Universitatea din Cluj; aici, spre sfîrşitul anilor 1960, cînd îşi pregătea licenţa pe o temă de poezie franceză contemporană, a început, uşor-uşor, să-şi reevalueze ideile primite din copilărie despre naţionalism (pe care îl opunea patriotismului).

"Cît mi se pare de zadarnic, acum, acest fel de a gîndi, îmi spunea; cu cîte eforturi, cu cîtă energie cheltuită fără rost, cu cîte vieţi masacrate a plătit poporul meu ideea unei independenţe adesea iluzorii."

Ştia acum – odată consumată clipa victoriei – că momentele de euforie nu vor face decît să travestească durele şi banalele realităţi economice şi sociale în speranţe imediat trădate, în care visul unei demnităţi îndelung călcate în picioare ajunge să se confunde cu interesul cel mai meschin.

"De acum însă, îmi mărturisea, am priceput cam ce fel de venin strecoară intelectualii iresponsabili, birocraţii corupţi sau diverşi publicişti stipendiaţi în capul ţăranilor şi muncitorilor români şi maghiari; de cîte ori n-au fost exploatate diferenţele de limbă sau religioase pentru a ascuţi arme şi a aţîţa nişte uri care, la urma urmelor, nu erau deloc ale lor."

Îmi povestea şi cum, înainte ca această cangrenă să cuprindă spiritul celor două comunităţi, oamenii îşi trăiau conflictele la scară mică, mai adesea uniţi decît separaţi în sărăcie; cum îşi sileau stăpînii comuni, cu coasa-n mînă, să le cedeze nişte mij-

loace de trai. În ciuda tensiunilor și a diferendelor, nu le-ar fi dat prin cap să se ucidă între ei și respectau un cod al onoarei, al ajutorului și al stimei reciproce.

"Dar cîte nu se spun pe seama urii dintre români și unguri... Uită-te însă prin sate și-o să vezi că locuitorii, chiar și în ziua de azi, trăiesc unii alături de alții în pace. Dacă n-ar fi existat – adăugă el – tradiția asta mai mult decît centenară a demagogiei, am fi scăpat de atîtea catastrofe."

Îi ascultam spusele cu surpriză și emoție, cu atît mai mult cu cît un asemenea mod de a gîndi e așa de rar printre intelectualii români și maghiari, inclusiv printre cei care găsesc că escaladarea naționalismului în regimul actual e absurdă și ridicolă. G. ilustra geneza unui soi de autocritică familială care, acum, că se formulase, trebuia să fi fost extrem de dureroasă.

Pe fundalul acestei confesiuni, îmi veneau în minte primele imagini ale Europei Orientale, așa cum mi le creionaseră bunicii și părinții mei atunci cînd îi rugam să-mi povestească despre copilăria lor, despre adolescență și despre primii ani ai vieții lor de adult. În fond, dealurile unde sporovăiam noi în acea zi de iunie 1979 nu erau atît de depărtate de ținuturile din care ai mei fugiseră (vorbesc de tata) sau pe care le părăsiseră (mama). Satele din văile montane unde eram acum găzduit nu-mi erau totalmente străine, cu excepția limbii; semănau în multe privințe cu acelea care-mi fuseseră descrise în vremea adolescenței mele pariziene. Cînd am pus piciorul pentru prima dată în Maramureș, în iulie 1973, aproape că m-am simțit proiectat în trecut, ca într-o mașină a timpului, nemaiștiind dacă trăiesc în acest sfîrșit de secol al XX-lea sau dacă, prin cine știe ce truc miraculos, nu cumva îmi era dat să retrăiesc scene din *Les soirées du hameau*[4], de Gogol. Burghezi și negustori evrei din Ucraina, din Mazovia și din Galiția, bunicii, ca și părinții mei, îi priviseră mereu pe țărani ca pe niște biete ființe – și biete erau, cu siguranță –, ca pe niște calici ori, în cel mai bun caz, niște slugi de a căror "sălbăticie", analfabetism obtuz, creștinism și antisemitism fanatice trebuie să te ferești. "Aproape niște vite", îmi spunea, cu un amestec de dispreț și teamă, bunica mea paternă, venită dintr-un mic oraș din Ucraina. "Mereu îmbrăcați în zdrențe și umblînd cu picioarele goale; chiar și duminica, cînd merg la biserică, își țin galoșii în mînă!" Nu cred că i s-ar fi părut mai civilizați nici în zilele de mare sărbătoare, la nunți sau la înmormîntări, cînd se împodobeau cu somptuoasele lor straie în culori vii, cînd purtau măști, cîntînd sau jucînd într-un chip atît de ciudat... Chiar și cuprinși de sărăcie, după emigrarea în Franța, opiniile bunicilor mei rămăseseră neschimbate; mai mult, se vedeau confirmate prin adoptarea ideilor unui iacobinism urban socializant, pentru unii, sau a unui marxism-leninist foarte rigid, pentru alții. Cu unele deosebiri de nuanță, țărănimea era privită la noi acasă ca un loc de prăsilă al reacțiunii și al obscurantismului, al ignoranței și al fanatismului. Îmi aduc aminte cu cîtă surpriză și perplexitate citeam, în adolescență, *Les soirées du hameau;* descopeream acolo un univers fabu-

4. Tradusă în românește cu titlul *Serile în cătunul de lîngă Dikanka. (N. trad.)*

los, în preajma unei vieți de sărăcie și de precaritate fatale, din care nu lipseau tandrețea și dragostea, dar nici primitivismul, nici violența dusă uneori pînă la sînge; dar, cu toate astea, dincolo de păcatul inerent condiției umane, pedepsei și pocăinței le urma iertarea. Cum de-a fost posibil ca bunicii mei să aibă o imagine atît de falsă despre acești oameni? Firește, cocioabele acestora nu se învecinau cu bogatele lor locuințe, iar în acest caz putem vorbi doar de dispreț prin ignorare a celuilalt, a "mujicului". Adevărații orchestratori ai xenofobiei țărănești se găsesc însă în altă parte, mai aproape de țărani, printre birocrați, printre micii discipoli intelectuali îngrășați de resentiment, pe scurt, în clasele de mijloc care s-au ridicat în istorie din creuzetul spiritului național.

Atîtea amintiri de familie și literare cu consecințe ambigue se amestecau cu întrebările antropologice pe care adresam vulgatei marxist-leniniste cînd, în mai 1971, Henri Mendras, directorul grupului de sociologie rurală al CNRS, unde lucram și eu, m-a invitat, alături de alți cîțiva colegi, să-l însoțesc la București, în scopul reluării relațiilor sociologice franco-române. După vanele și insipidele reuniuni ale colocviului inaugural și după îmbelșugatele agape aferente, ni s-a oferit o călătorie turistică, prilej cu care am descoperit o parte din țară și, profitînd de buna dispoziție a autorităților române (favorabile, în acele timpuri, cercetărilor pe teren întreprinse de profesioniști străini), am acceptat imediat invitația de a pleca, în anul ce urma, să lucrez într-una dintre zonele alese de mine. Neștiind nimic despre limba, despre istoria sau literatura acestor locuri, a trebuit să-mi refac ucenicia în toate, să dejoc capcanele canoanelor politico-istorice și ale banalităților etnografice camuflate sub masca erudiției autentice – și tocmai despre această nouă devenire a mea, despre rătăcirile, despre greșelile și despre neliniștile mele recente discutam acum cu G.

Așezați la umbra prunului, cu ochii împăienjeniți de reflexele aerului tremurînd în undele canicule, parcurgeam în sens invers traiectoria sinuoasă a vieților noastre, a vieților părinților noștri și a tradiției care odinioară ne croise fiecăruia viitorul. Dintr-odată, pe un ton solemn și un pic cam strident pentru acest pașnic meleag unde adăstam noi, senini și detașați de vechile tipare (și care, chiar dacă deschis în cele patru zări, devenise un spațiu intim sub greutatea vorbelor spuse aici), G. declară:

"Mi-am dat seama de zădărnicia și de frivolitatea fatală a naționalismului chiar în timp ce-mi pregăteam lucrarea de licență despre Saint-John Perse!"

Apoi, îmi recită primele două fraze ale unui poem, repetînd-o pe cea de-a doua de mai multe ori, ca și cînd ar fi încercat să dea de cap unei enigme rezistente:

Fais choix d'un grand chapeau dont on séduit le bord. L'œil recule d'un siècle aux provinces de l'âme.[5]

5. Saint-John Perse, in *Anabase,* Pléiade, Gallimard, Paris, 1972, p. III. [În traducerea românească a lui Ion Pillat: "Alege-ți o pălărie mare a cărei margine se poate seduce. Ochiul se dă înapoi cu un veac în ținuturile sufletului"; citat după ediția Saint-John Perse, *Anabasis,* Editura Cartea Românească, București, 1932 – *n. trad.*]

Atunci mi-am dat și eu la rîndul meu seama că momentele decisive care-mi răscoliseră înțelegerea acestui spirit țărănesc pe care altădată îl vînasem cu instrumentele unui pozitivism rafinat țineau de deslușirea hermeneutică a poeziei populare, de sensurile și de simbolurile proclamate prin intermediul ei, cînd sînt rostite și înălțate prin rit. Descoperisem aici, în afara acelei violențe "sălbatice" care o îngrozea odinioară pe bunica, o exaltare a acestei credințe sincretice între cuvîntul divin și puterile malefice polimorfe ascunse în natură, credință care poate genera neîncetat forța spirituală și voința – pentru noi, totalmente anacronice – de a ține în frîu fenomenele venite dintr-o lume căreia îi pot fi ghicite pericolele și amenințările. G. se distanța, în parte, de românitatea sa – a cărei esență o căutam umil eu, în verbul țărănesc și arhaic – cînd, iată, cărările noastre s-au întîlnit pe teritoriul vorbirii poetice în limbile noastre, în tot ce au ele mai indicibil și mai autentic uman.

2. Un intelectual din Carpați

A doua întîlnire s-a petrecut, în primele sale momente, sub aparențele relațiilor oficiale: falsa cordialitate mondenă, curtoazia circumstanțială mascînd divergențe profunde, ipocrita solidaritate intelectuală sub care colcăiau interese mercantile și turistice. Cu timpul, după unele semnale subtile, am observat totuși că M. dorea să schimbe ceva în relația noastră, pînă atunci strict oficială. Încă de la primele mele contacte cu România, a știut să-mi tempereze impulsurile cam abrupte cînd birocrația era evident răuvoitoare și, prin remarci chibzuite, m-a ferit de multe capcane; prin sugestii care îmbinau erudiția și spiritul intuitiv, m-a ținut departe de gafe și erori și mi-a inspirat interpretări promițătoare. Prietenia noastră s-a consolidat lent, în timpul celor cîtorva stagii ale mele în București și s-a văzut confirmată cu ocazia unei călătorii, cînd, într-o zi de vară, am parcurs amîndoi drumul de la Baia Mare la București. Vîrsta mă apropia de G., un pic mai tînăr decît mine, și mă îndepărta de M., care, la data primei noastre întîlniri, era deja un venerabil profesor de etnografie și folclor, recunoscut și apreciat la nivel internațional. Cu timpul, am descoperit însă că, sub masca directorului de institut și a profesorului *docent,* M. ascundea o perfectă artă a adecvării la rolul unui înalt funcționar intelectual, reprezentant oficial al țării și al regimului, pe fondul unei curtoazii pigmentate de umor, care semnala celor avizați (însă eu nu eram deloc un avizat în momentul cînd i-am fost prezentat) distanța luată față de personajul oficial pe care-l interpreta și față de instituția pe care o păstorea.

M. era o gazdă mereu atentă cu musafirii, iar biroul lui aducea uneori cu un caravanserai balcanic de la drumul mare; dădeai acolo de o adunătură pestriță, de inși veniți cu tot felul de solicitări, de studenți, cercetători, muzeografi, profesori de liceu care-și pregăteau doctorate, de jurnaliști sau de animatori de trupe folclorice din toate provinciile românești și din cele patru colțuri ale lumii. Oricine venea să ceară o părere, un sfat, un ajutor oarecare sau o formă de protecție primea nesmintit și

o cafea "turcească" lîngă un pahar cu apă rece. Astăzi, pensionat de mai bine de zece ani din toate funcţiile sale oficiale, păstrează încă în apartamentul său din Bucureşti cîte ceva din animaţia fostului său birou directorial, întreţinută acum de prieteni, de apropiaţi, de rude şi de o întreagă galerie de supravieţuitori ai societăţii mondene sau provinciale dintre cele două războaie. Cu toate acestea, afabilitatea un pic ostentativă, un amestec de politeţe rafinată şi de constrîngere discret exercitată asupra tuturor celor cu care lucra, făcea din M. un personaj pînă la urmă enigmatic, a cărui educaţie şi informaţie cosmopolită ascundeau secrete şi revelau nu mai puţin surprinzătoare contradicţii, pe care nici măcar umorul său cinic, rezervat conversaţiilor cu apropiaţi, nu izbutea să le anuleze. Era în caracterul şi în atitudinile sale un hiat pe care l-am mai întîlnit la mulţi alţi intelectuali români; însă acest hiat se arăta la M. sub aparenţele unui boier din Carpaţi, care-şi adaptează tacit maniera în funcţie de cea a interlocutorului, oricît de rudimentar ar fi acesta. Funcţiile universitare şi culturale, dar şi plăcerea cultivării unor reţele de relaţii extrauniversitare l-au determinat să cutreiere ţara în lung şi-n lat; o cuvîntare în deschiderea unui festival de folclor ici, inaugurarea unui nou muzeu de etnografie colo, prezidarea unui colocviu de folclor dincoace – toate dovedeau talentul său de a se face plăcut, fără a-şi pierde însă linia directoare: atenuarea provincialismului schizoid care invada cultura ţării. Stilul său era însă înşelător, şi multă vreme am refuzat să înţeleg de ce acest om cu o inteligenţă atît de rafinată, cu o cultură cosmopolită, dădea gir unor manifestări pe care, în secret, le reproba. Pentru a pricepe miezul acestei strategii "carpato-danubiene", ar fi trebuit, desigur, să cunosc mai multă istorie românească – din aceea care, oricare ar fi regimul politic de la putere, nu se scrie, ci se transmite din gură în gură. Am înţeles mai tîrziu în ce fel îşi folosea M. reţelele de relaţii stabilite cu prilejul acelor festivaluri de provincie – de unde responsabilii politici nu erau niciodată absenţi – pentru a recruta discipoli capabili să răzbească dincolo de izolarea culturală a ţării, care pentru el era răul cel mai mare.

Cu ocazia unei reuniuni oficiale cu responsabilii "culturii socialiste" din Maramureş şi din Baia Mare, pe la începutul lui iulie 1979, am profitat de prezenţa lui M. pentru a mă întoarce la Bucureşti în compania lui şi a mă bucura de conversaţia cu el pe parcursul unei călătorii cu automobilul meu. Şi cum, tocmai mulţumită sfaturilor avizate ale lui M., îmi găsisem "terenul" adecvat intereselor mele etnologice, i-am lăsat libertatea de a alege traseul de întoarcere, sperînd că voi descoperi astfel o Românie necunoscută mie. El dorea să traversăm Podişul Transilvaniei apucînd pe căi mai puţin bătute, departe de şoselele naţionale, pentru a dobîndi o perspectivă nestînjenită asupra ţinuturilor şi locuitorilor, asupra satelor, tîrgurilor şi cîmpiilor. Dis-de-dimineaţă, străbăteam uşurel drumeaguri desfundate care-mi solicitau tot felul de acrobaţii pentru a menaja cît de cît suspensiile maşinii. Din timp în timp, cu ochii ţintă la linia capotei, în locul unde asfaltul intră sub caroserie, blestemam sfrijita crustă de gudron care, la primul ger, avea să se transforme într-o dantelă de găuri şi interstiţii de asfalt, scînteind ca un miraj cînd soarele ajunge-n crucea

cerului. În astfel de situații, mi-am zis mereu că e mai bun un drum vechi de țară, pietruit și prăfos, dar oricum mult mai neted decît aceste soluții pseudomoderniste care se macină la cea mai mică intemperie.

De o oră, drumul ne ducea de-a lungul a ceva ce, la început abia un pîrîiaș, pe măsură ce adunam kilometri creștea imperceptibil și semăna acum cu un rîuleț al cărui curs, repezit cîteodată de strîmtarea bruscă a albiei, se lățea pe alocuri în ochiuri largi de apă prinse între stînci gri-trandafirii de gresie șlefuită și maluri de humă gălbuie. În mijlocul unui astfel de ochi, era o cireadă de bivoli șiroind, unii călăriți fără teamă de copii pe jumătate dezbrăcați. Ne oprirăm. Nu mi-am putut reprima uimirea în fața unui asemenea spectacol, insolit pentru mine, care, izolat de peisajul din jur prin obiectivul aparatului de fotografiat, părea o scenă rustică din Extremul Orient. Prezența bivolilor în Carpați mi-era totuși, în acel moment, familiară; dar cît de surprins am fost la prima mea vizită aici cînd, la vreme de iarnă, am văzut – decupîndu-se brut din decorul înzăpezit – impunătoarea lor masă neagră, înjugați la sănii grele încărcate cu fîn sau bălegar, cu boturile prinse într-o broderie de stalactite... Aici, pe malul rîului, la poalele Podișului Transilvaniei, în ciuda colectivizării instalate de o bună bucată de vreme, depeizarea întrecea chiar și cele mai exotice așteptări.

"Uite, îmi șoptea bătrînul profesor, eu și ei îți oferim o imagine perfectă a Europei Orientale. Pe de o parte, o societate pretins cosmopolită, practicînd un soi de mimetism cultural care ignoră starea în care se află poporul, pe de altă parte, un arhaism care, dincolo de fruntariile sale, n-a cunoscut niciodată alt orizont, în pofida războaielor mondiale și a celor mai violente răsturnări politice.

Ia ascultă-i cum vorbesc despre șeful statului sau despre oricare alt înalt funcționar! Parcă vorbesc despre un rege sau despre un dregător al lui Vodă. Pentru ei, nimic nu s-a schimbat cu adevărat din punct de vedere politic, cu toate transformările sociale și economice petrecute. Femeile-astea și copiii lor păzesc cirezile de bivoli ale cooperativei așa cum străbunicile lor și copiii din vremea aia le păzeau odinioară pe ale boierului."

– Dar ce te faci, l-am întrebat eu, cu aceste mase dezrădăcinate care, de patru decenii încoace, muncesc în uzinele nou-înființate și în serviciul public?

– Astăzi, îmi răspunse el, toți ăștia nu sînt decît o magmă social-culturală fără viziune politică. Sistemele lor de referință nu sînt departe de cele ale strămoșilor lor țărani, chiar dacă astăzi umblă toți după bunuri de consum. Tot acest talmeș-balmeș folclorizant nu e la urma urmei decît un mijloc – bun, rău – de a-i adapta la fluctuațiile unei vieți moderne, care pentru ei rămîne cel mai adesea de neînțeles. Ca să-i spunem pe nume, ne-ar trebui umorul coroziv al lui Caragiale[6]; numai el

6. I. L. Caragiale (1852–1912), dramaturg român, prozator și poet, ale cărui piese prezintă o caricatură dură a moravurilor favorizate de introducerea brutală și factice a instituțiilor politice occidentale în regatul român. Acuzat de antipatriotism și de imoralitate, a ales să se exileze și a murit la Berlin.

ar fi ştiut să pună în scenă felul în care stilul nostru balcanic s-a adaptat la marxism-leninism şi l-a modificat.

Din felul în care a fost guvernată această ţară a răzbătut mai mereu fibra ţărănească, adăugă el cu un surîs maliţios.

Şi avea dreptate: încă de la primii mei paşi "pe teren", observasem cum elitele sociologice ale noii Românii comuniste, provenite din rîndurile ţărănimii, reproduceau vechiul raport de suzeranitate-vasalitate dintre boier şi ţăran, aplicîndu-l relaţiilor din noile ierarhii politice, sindicale şi profesionale. Ne-am văzut apoi de drum, după ce am răspuns în cel mai cuviincios mod cu putinţă ţăranilor care ne uraseră să mergem în "paza Domnului". Am tăcut amîndoi o vreme, meditînd în răstimp la această lecţie de istorie primită departe de urechile indiscrete.

Cunoşteam destul de bine arhaismul maramureşean, subiect asupra căruia îmi exersam şi eu modestele mele aptitudini. Totuşi, încă de dinainte de al Doilea Război Mondial, regiunea era bine-ştiută pentru izolarea şi pentru prodigiosul său arhaism cultural şi economic. Pe la mijlocul anilor 1970, cu excepţia văilor joase intrate în procesul de colectivizare, cea mai mare parte a acestor ţinuturi muntoase rămăsese încă ferită de colectivizare şi cumva în urmă cu industrializarea şi planificarea rurală forţată – chiar dacă un segment important din populaţia masculină a satelor de munte muncea în minele de la Baia Mare, Baia-Sprie şi Cavnic, ori ca muncitori sezonieri pe marile şantiere de construcţii din toată ţara, ori în gospodăriile de stat din cîmpia valahă, din Dobrogea pînă în Banat. Or, călătoria pe care tocmai o făceam ne adusese chiar în mijlocul unor pămînturi colectivizate de mai bine de un sfert de secol! Fără s-o spună clar (poate nici nu gîndea în aceşti termeni), M. m-a făcut totuşi să văd în România o ţară din Lumea a Treia, şi nu un fel de apendice al Occidentului, care ar fi ştiut, chipurile, cum să-şi conserve mai bine insulele de arhaism pentru a ostoi setea de exotism a etnologilor şi a turiştilor. Traversam dealuri joase, cîmpii înalte şi platouri cu peisaje mai degrabă mohorîte – neatractive pentru circuitele turistice. Şi, cu toate acestea, printre aceste fîşii de pămînt aparţinînd comunelor colectivizate sau gospodăriilor de stat, în ciuda imenselor cîmpuri de grîu, de orz şi de porumb, a nu mai puţin întinselor plantaţii de sfeclă-de-zahăr, cu urme de grapă vizibile încă, o întreagă viaţă socială, culturală şi spirituală cu rădăcini ancestrale se încăpăţîna, de bine, de rău, să existe.

Remarcile lui M. mi-au adus în minte laitmotivul ridicol al multora din elita bucureşteană de dinainte de război, care îi repetau pînă la sastisire străinului aflat în trecere: "Bucureştiul este un mic Paris!" Cu gîndul la asta, am înţeles că bătrînul profesor mă invita discret să nu dau prea mult credit locurilor comune din ştiinţele politice occidentale sau celor de care încercau să se agaţe unii emigraţi politici, care nu vedeau în România decît o provincie supusă Imperiului Sovietic (care îi "răpise" formal mai multe porţiuni din teritoriul său istoric) şi, în ciuda contorsiunilor făcute de regim pentru crearea imaginii unei ţări independente, o oficină supusă strict ordinelor secrete de la Kremlin. Numai că ceea ce pare verosimil în privinţa echilibrelor geopolitice

europene și planetare e cu totul străin de *Weltanschauung*-ul marii mase de cetățeni, în diversitatea lor socială și culturală. Sigur, Bucureștiul se prezenta ca un "mic Paris"[7] cînd marea majoritate a elitelor românești, în primul rînd aristocrate, apoi burgheze, elite ale intelectualilor și ale profesiilor liberale, erau de partea unei alianțe politice și îndeosebi culturale cu Franța. Totuși, cînd am recitit descrierea Bucureștiului a lui Paul Morand[8], de la începutul lui 1935, am constatat aceeași evidență: cu excepția caselor de modă și a librăriilor, a doicilor și a preceptorilor, Bucureștiul anilor '30 nu semăna nici cu Parisul monden al lui Marcel Proust, nici cu Parisul popular al lui Céline: aducea mai degrabă cu Istanbulul. Iar dacă, astăzi, stilul imprimat de regim și fidelitatea sa – nu atît față de Uniunea Sovietică, cît față de ortodoxia unei economii și a unei organizări politico-sociale parastaliniste – admit unele analogii, e tot atît de adevărat că ceea ce ține de domeniile politic și economic nu poate fi extins pînă la nivelul obținerii unei identități culturale și a unei organizări sociale. Există în România, ca și prin alte părți, o sedimentare cronologică a evenimentelor politice sprijinită pe numeroase tradiții culturale, contradictorii și cîteodată chiar antinomice, care au condus la apariția unei societăți cu anumite particularități. Bucureștiul nu e, așadar, o Moscovă, așa cum n-a fost altădată un Paris, și nici cîmpiile românești nu se compară cu șesurile unui imperiu care acoperă a zecea parte din suprafața globului, între Marea Baltică și Oceanul Pacific. Sigur, unii țărani români trăiesc în Moldova sovietică (fosta Basarabie), în Ucraina Subcarpatică și chiar la poalele Caucazului – dar nimic nu-i împiedică să se urce, primăvara, în avion pentru a-și vinde fructele în piețele marilor orașe siberiene; unii muncitori sovietici de origine română, atrași de salariile și de primele mari, au plecat să lucreze pe marile șantiere și în industria siberiană, contribuind, în această fază, la cucerirea Estului extrem. Cît despre cei care au ales să urce treptele sociale prin intermediul ierarhiei PCUS și al perestroikăi, sînt convins că vaste orizonturi au fost deschise carierei lor...

Cum ne continuam noi călătoria sub soarele ucigător, bătrînul profesor rupse tăcerea și firul meditațiilor mele și, fără să-l fi îndemnat eu cumva, începu să-mi povestească viața lui, din copilărie (era fiu de preot greco-catolic) pînă la primele impresii americane din 1965. Născut aproape odată cu secolul (doar cu cîțiva ani mai tînăr), supus al Majestății Sale Imperiale și Apostolice împăratul-rege Francisc Iosif I, se trăgea din acea *gentry*[9] românească din Maramureș – *nemeșia*[10], similară

7. Propoziției îi lipsește temeiul logic, de vreme ce reciproca ei – "Parisul e un București mare" – nu poate fi cu niciun chip susținută.

8. P. Morand, *Bucarest,* Grasset, Paris, 1935. [A se vedea și ediția românească, *București,* traducere de Marian Papahagi și Ion Pop, prefață și note de Ion Pop, Editura Echinox, Cluj, 2000 – *n. trad.*]

9. În engleză în original: aristocrație rurală. În istoria socială engleză, pătură sau clasă de oameni liberi (inițial, în Evul Mediu, nobilimea, mare, mijlocie sau mică, apoi, odată cu Revoluția Industrială, și simplii fermieri înstăriți) întemeindu-și statutul social și stilul de viață pe proprietatea rurală autosubzistentă, mai mare sau mai mică. *(N. red.)*

10. În română în original. *(N. red.)*

polonezei *szlachta* –, din rîndurile căreia o minoritate îmbogățită recent, la începutul secolului al XX-lea, prin comerț cu lemn, creșterea animalelor și sporirea veniturilor ecleziastice, ajunsese să reprezinte, în Parlamentul de la Budapesta, interesele unei elite de un naționalism moderat, care respecta legitimitatea cvasidivină a dublei coroane. Își petrecuse copilăria în casa parohială a unui sătuc izolat, în amontele unui mic afluent al Tisei care trecea și prin ținuturile mai sudice ale Năsăudului, locuit la acea epocă în majoritate de sași luterani. După prăbușirea imperiului, în 1918, cînd Bucureștiul a devenit capitala României Mari, a ales să-și facă studiile superioare în inima Vechiului Regat, și nu să rămînă între ai lui, în provincialismul transilvan al Clujului. Vorbea deja mai multe limbi – căci încă din copilărie fusese crescut de o doică ucraineană (de neam huțul), iar în familie se vorbea și ungurește, și românește. Apoi, în adolescență, fusese intern la colegiul călugărilor piariști din Sighet, unde latina, greaca, maghiara și germana rămăseseră principalele limbi de cultură. Nu mai avea, așadar, decît să învețe franceza pentru a străluci în înalta societate bucureșteană. Zis și făcut. Student la filologie slavă (avînd deja cunoștințe de limbă ucraineană, învățată mai apoi rusa și ceha) și la folclor, a făcut parte ca folclorist din echipele pluridisciplinare organizate de Dimitrie Gusti (marele maestru al sociologiei românești din perioada interbelică, fost, o vreme, și ministru al instrucțiunii publice), unde se strînsese o întreagă pleiadă de tineri intelectuali animați de preocuparea și de curiozitatea față de societatea rurală, deși fiecare avea politica și ideile lui: unii dintre ei erau țărăniști fideli lui Maniu (președintele Partidului Național Țărănesc din Transilvania), alții erau naționaliști de pe diverse filiere, protofasciști încolonați sub flamura Arhanghelului Mihail (Garda de Fier), social-democrați sau austromarxiști, ca Henri Stahl. Așadar, chiar dacă soluțiile culturale și politice de perspectivă îi găseau pe poziții adverse, toți erau în consens cînd venea vorba de urgența chestiunii țărănești și de necesitatea metodelor de anchetă pe teren. M. a luat însă hotărîrea de a pleca pentru o vreme și de a-și continua specializarea în lingvistică în Germania și, mai ales, la Praga, unde, alături de formaliștii ruși refugiați în Cehoslovacia – Trubețkoi, Bogatîriov și Jakobson –, și-a urmat vocația primă, studiul literaturii populare. După ce s-a întors în țară, s-a căsătorit cu fiica uneia dintre marile familii princiare ale Moldovei, care – fapt rarisim în epocă și în mediul său social – studiase agronomia. Își păstrase din acea vreme și o poreclă evocatoare: "prințesa roșie"; cumva însă, ea zgîlțîise un pic soclul tradițiilor sociale și familiale, îndreptîndu-se "spre popor" în alt fel decît pînă atunci, adică nu într-o manieră filantropică, ci tehnică, funcțională și rațională. Cît despre M., avea mai degrabă vederi de stînga, fără să se afilieze totuși vreunui partid. Pentru unii dintre colegii săi, era însă deja un "roșu", căci, spre finele anilor 1930, mulți intelectuali români asortau anticomunismul simplist, de esență naționalistă, cu valul xenofob și rasist care năpădea pe atunci Europa. În 1939, în ciuda vederilor sale – mai degrabă sociale decît politice –, M. a acceptat, grație sprijinului unei rude, deputat al Partidului Național Țărănesc, postul de consilier cultural în Slovacia! Era o modalitate de a pleca

discret din țară, într-un moment care a favorizat, de altfel, violența asasină a Gărzii de Fier; prudența și cinismul l-au făcut să plece. După terminarea războiului și înfrîngerea României – în pofida întoarcerii armelor din 22 și 23 august 1944 –, urmată de plasarea țării sub tutelă sovietică, M. s-a întors în țară, după ce refuzase să fugă în Elveția cît încă ar fi putut s-o facă. Totuși, confidențele sale îmi păreau presărate cu multe goluri. M. era prea abil pentru a se pune pe tavă dintr-odată (și de ce-ar fi făcut-o? de dragul unui coleg mai tînăr, care habar n-are ce-nseamnă o viață pîndită de primejdii imediate?) și am înțeles atunci că îmi oferea acest periplu de-a lungul vieții sale ca un fel de călătorie inițiatică.

Pe măsură ce-și pronunța frazele, cu o voce caldă și fragilă, mă surprindea tot mai mult luciditatea acestui om pe care, la început, îl percepusem numai în postura mondenă a unui dandy seducător, firește, dar în fond cinic și anacronic. Uimitor la M. era mai ales faptul că nu-și făcuse niciodată iluzii în legătură cu vreuna dintre marile utopii umane (de unde poate și un oarecare dispreț pentru filosofie); ca Stendhal bunăoară, credea că politica nu e decît o comedie și nu-și punea deloc speranța în umoarea maselor populare, nici în capriciul elitelor, a căror versatilitate servilă, motivată de cele mai sordide interese, îi era bine cunoscută. Judecățile sale păreau să poarte amprenta primei educații, aceea a unui mic boiernaș de țară remodelat de dascăli buni. Dacă surprindeau prin realismul lor terestru, el le găsea justificări cu ușurință, apelînd la exemple culese din experiențele sale de etnograf al zonelor rurale românești. În intimitate, M. semăna mai degrabă cu un țăran bătrîn "uns cu toate alifiile", decît cu intelectualul cosmopolit, pus la curent cu ultimele informații în domeniu. Sincer nu credea decît în solidaritatea clanului familial și în statornicia prieteniei. Altminteri, sesizase perfect în ce situație se găsea România imediat după război; cînd, în 1946, cei mai mulți dintre intelectuali, industriași, burghezi, boiernași, aristocrați, pe scurt, numeroasa elită anticomunistă, așteptau "venirea americanilor", singurii capabili să anihileze influența sovietică, M. înțelesese, încă de la întoarcerea din Slovacia, că, după Yalta și Potsdam, jocurile fuseseră făcute și zarurile aruncate, și că de acum încolo trebuia să conlucreze cu regimul, de vreme ce hotărîse să rămînă în România și să-și ducă traiul aici. A acceptat să plece în provincie cu slujbe modeste și n-a ezitat să se "proletarizeze" pentru a fi în acord cu spiritul timpului, știind, ca un țăran hîrșit, să ocolească răul fără să-și compromită esența eticii – cînd "stalino-dejismul" era în floare. Prietenii îi dispăreau pe rînd – unii pentru că erau de dreapta, alții pentru că erau social-democrați, alții, în fine, pentru că, fiind militanți comuniști încă din ilegalitate, erau prea "titoiști"[11], adică prea devotați interesului național. Originile sale familiale și sociale, pe de altă parte, mariajul, intimitatea cu apropiați ai lui Pătrășcanu – unul dintre liderii comuniștilor autohtoni lichidat în 1953 – ar fi însemnat tot atîtea capete de acu-

11. Adică "acoliți" ai lui I. B. Tito, suna reproșul în epocă, respectiv ai pozițiilor independente ale liderului comunist iugoslav, care au dus după 1948 la ruptura cu Stalin. *(N. red.)*

zare. Să fi fost atunci vorba de noroc, de arta compromisului, de abilitatea de a se face uitat sau de cîteva relaţii influente în rîndurile noilor stăpîni – ori poate de toate la un loc? Cert e că, după tulburările de început, M. şi-a găsit un post de cercetător la Institutul de Folclor, iar apoi, cîţiva ani mai tîrziu, după ce a acceptat să se înscrie în Partidul Comunist, a fost instalat chiar la conducerea institutului. Aşa l-am cunoscut eu.

Opiniile microcosmosului intelectual bucureştean erau însă împărţite în privinţa sa. Unii îl credeau vinovat de ceva ce trebuia catalogat drept compromis, chiar trădare, alţii arătau, dimpotrivă, că poziţiile sale nu-i ştirbiseră loialitatea faţă de vechii prieteni, înghiţiţi de imensul mecanism represiv al luptei de clasă. Detractorii îl voiau pus la stîlpul infamiei ca trădător de clasă, admiratorii subliniau insistent că M. nu scăpase nicio ocazie de a-i ajuta, prin influenţa de care dispunea, pe copiii prietenilor dispăruţi, chiar cu preţul suportării consecinţelor din partea unui "proletarism" (şi nu a unui proletariat) care credea că se identifică cu spiritul eliberator al istoriei, întruchipat în figura anonimă, sinistră şi sordidă a poliţiei politice.

M. profita de inerenta intimitate oferită de mersul într-o maşină mică şi de durata călătoriei pentru a-mi povesti, în paralel cu aducerile sale aminte, frînturi de evenimente atent ordonate. În povestea lui îşi făceau loc personalităţi politice, artişti sau oameni simpli întîlniţi, de-a lungul a cincizeci de ani, în viaţa sa mondenă sau profesională, ori în călătoriile sale prin Europa de Est sau prin alte părţi. Ţinuturile prin care treceam, satele, oraşele, mici localităţi cu străzile pustii din pricina caniculei, erau pentru el nişte surse ale istoriei orale contemporane, în privinţa căreia îmi strecura şi mie nişte ponturi. Pentru prima oară, un intelectual român de renume, responsabil de funcţionarea unei instituţii importante în strategia culturală a ţării, îmi livra o versiune – versiunea sa – asupra istoriei recente a ţării, a familiei sale, a prietenilor, într-un discurs care nu mai semăna deloc cu refrenele eroice sau funebre arhicunoscute, cu neostenita trăncăneală despre "mizeria micilor naţiuni europene". Pentru prima oară, auzeam pe cineva vorbind despre greşeli, despre iluzii, despre laşitate şi despre provincialismul cu ochelari de cal. Dar, în acelaşi timp, aflam pentru prima oară despre dovezi autentice de curaj, de fermitate a opiniilor, în ciuda conjuncturilor nefaste. Îi vedeam şi eu atunci pe comuniştii generoşi sau laşi, pe liberalii cu frica-n oase şi slabi de minte, pe capitaliştii rigizi, pe preoţii-eroi sau slugi ale poliţiei politice, alături de mulţi intelectuali-lichele, gata mereu să se vîndă pentru un blid de linte... şi pe alţii, pe care M. îi privea cu îngăduinţă, ca pe nişte naivi cu un curaj exemplar, de pioasă aducere-aminte.

Personaj echivoc dintr-o Românie deja desuetă, M. arăta mai degrabă ca o imagine din zilele noastre a "crailor de Curtea-Veche" ai lui Mateiu Caragiale.[12] M. duce

12. M. I. Caragiale (1885–1936), fiul lui Ion L. Caragiale, romancier cu un stil fastuos şi rafinat, apreciat la acea vreme în cercuri literare restrînse pentru romanul său *Craii de Curtea-Veche*, apărut la Bucureşti, în 1929 (tradus în franceză, cu titlul *Les Seigneurs du Vieux Castel*, L'Âge d'homme, Lau-

cu sine, într-un fel glumeț și cinic (nu și romantic), această destrămare, devenită la alții caricaturală, tragică în orice caz, a intelectualului român care, neștiind unde e patria sa spirituală, oscilează dintotdeauna între diferitele versiuni ale unui țărănism care a uitat de țărani și fascinația mimetică, grotescă uneori, pentru civilizația subțire a Occidentului. Sigur, cu prețul unui cinism înșelător, M. s-a priceput să camufleze în fața unora capcanele care l-ar fi pîndit din acest ghem de contradicții. Așa că, odată ajunși în capitală și instalați confortabil pe pernele moi ale canapelei, în fața unui pahar de pălincă[13] și a unei șunculițe tăiate mărunt, i-am mulțumit în gînd că, în timpul călătoriei făcute împreună, lăsase deoparte masca de monden cu accente de diletant. Îi pricepusem lecția.

3. Un intelectual în fața istoriei

Cea de-a treia dintre întîlnirile mele elective a fost cu un maghiar, e drept, prin mijlocirea unor prieteni români. Nimeni altul decît Cioran chestiona odată, în primele pagini din *Istorie și Utopie,* trăsăturile acestui hibrid insolit: românul din Transilvania; numai că eu, chiar înainte să citesc acest op, prin lungile mele popasuri prin Transilvania, mă îndemnasem spre aceeași nedumerire, comparația cu românii din Regat revelîndu-mi uneori contraste culturale ireductibile. Îmi pare că, de orice naționalitate sau religie ar fi, locuitorii acestei regiuni împărtășesc o aceeași cultură autentic transilvană, chiar dacă există și atitudini de neîncredere reciprocă, de ură cîteodată. Cînd l-am cunoscut mai bine pe Z. însă, termenii întrebării mele s-au inversat: ce înseamnă a fi maghiar în Transilvania? Aproape o blasfemie în România, întrebarea meritată pusă însă la Budapesta, unde inteligheția originară din Transilvania reprezintă o colectivitate importantă, care, nici măcar integrată în capitala culturală a maghiarimii, nu-și poate depăși sentimentul difuz de depeizare, fiind acuzată chiar de a-și fi format o comunitate cu solidarități, cu amintiri, cu nostalgii și idealuri aparte.

Z. este filosof. S-a născut la Kolozsvár (Cluj), la cîțiva ani după formarea României Mari, a copilărit la Torda (Turda) și și-a petrecut anii de licean într-un faimos colegiu germanic la Mediaș. A dat apoi la Agronomie, pe care a abandonat-o curînd pentru a se apuca de filosofie, la universitatea maghiară din Kolozsvár (Cluj). Încă din adolescență, Z. este poliglot. Maghiara, germana, româna, franceza și italiana îi sînt toate la îndemînă, în funcție de împrejurare, subiect și interlocutor. Vlăstar din mica burghezie liberală și intelectuală maghiară, a crezut de cuviință, mai întîi din pricina radicalizării tensiunilor naționaliste și rasiale, apoi în contextul celui

---

sanne, 1969), care descrie fără complezență și cu o necruțătoare luciditate o lume în descompunere din capitalele din Europa Orientală în perioada interbelică.

13. În românește în original. *(N. red.)*

de-al Doilea Război Mondial și, în sfîrșit, în urma masacrelor rasiste întîmplate, să îmbrățișeze din 1944, încă student fiind, cauza comunistă. Ideea construirii unei lumi noi cînd cea veche eșuase, provocînd omoruri colective la o scară nemaiîntîlnită pînă atunci, trebuie să fi fost îmbătătoare pentru un tînăr bîntuit de spiritul dreptății și confruntat cu rigorile războiului, cu imensele distrugeri produse și cu tot șirul său de nenorociri memorabile. În calitate de jurnalist la Kolozsvár, a contribuit la redactarea prestigioasei reviste maghiare de stînga din Transilvania, *Korunk*, apoi a plecat să lucreze la București, în cadrul Ministerului Culturii. Monarhia fusese abolită și înlocuită cu o republică populară, statul își apropria bunurile industriale, reforma agrară pregătea colectivizarea pămînturilor, iar acțiunea de epurare a fasciștilor și a adevăraților exploatatori se transforma în deportarea masivă a tuturor elementelor recalcitrante. Încetul cu încetul, fără să poată distinge dintru început indiciile unei rupturi lăuntrice brutale, entuziasmul primilor ani, alimentat de proiecte grandioase vizînd transformări sociale și politice majore, s-a fisurat sub loviturile repetate ale injustițiilor comise pe fondul represiunii exercitate mereu mai arbitrar și prin manipularea tot mai apăsată a eternelor tare ale societății românești – din ce în ce mai agresive și, din nou, xenofobe. Pentru Z., revoluția – ori mai exact ceea ce părea să-i fi luat locul – trăda, prin procesul de românizare a aparatului de partid, chiar etica de la baza legitimității sale primare: internaționalismul. Intelectualii unguri (și nu aparatcicii) nu mai aveau de-acum niciun loc pentru autonomie culturală din momentul în care se începuse naționalizarea unui partid de elită care, după ce se ridicase la putere din calabalîcul Armatei Roșii, se transformase într-un partid de masă. În aceste condiții, partidul din ilegalitate a ajuns să păcătuiască prin originile lui ultraminoritare și, în multe cazuri, alogene, incompatibile și contradictorii cu ideea în sine a unui partid de masă, fie acesta și o avangardă numeroasă. La începutul anilor 1950, marea majoritate a populației românești nu vedea în Partidul Comunist Român decît o clică de indivizi aflați la cheremul rușilor, condusă de unguri de evrei sau – mai rău – de evrei unguri și ai cărei ostași se recrutau dintre țigani! Dacă această clasificare etnosociologică era într-o oarecare măsură veridică imediat după 23–24 august 1944, cinci ani mai tîrziu își pierduse orice pertinență și nu mai reflecta mutația suferită de acest partid inițial plurinațional, ultra-minoritar, radical internaționalist (păi nu respinsese el chiar tratatele din 1919 care sancționau formarea României Mari?!), care, multă vreme, în interbelic, fusese o mișcare clandestină, într-un partid de masă, unic deținător al puterii, în care naționalilor (în termeni etnici, nu civici) le reveneau cele mai multe posturi de răspundere. Antagonismele naționale și rasiste din interbelic, exacerbate de asasinatele și deportările de civili comise în timpul războiului, au fost travestite apoi fără probleme în conflicte de clasă, în manevre abile vizînd atragerea sau excluderea unor militanți și activiști, conflicte care disimulau, de fapt, pretexte vindicative și dorință de înavuțire.

Bănuit de slăbiciune pe fondul oscilațiilor dogmatice oficiale, Z., un tip loial, integru, care punea inimă în tot ce făcea, s-a trezit ținut la distanță de orice funcție de răspundere politică și culturală. S-a gîndit să profite însă de această debarcare "de catifea" și s-a întors fără resentimente la Kolozsvár, unde un modest post de cercetător în filosofie i-a permis să-și continue liniștit exercițiul gîndirii speculative. Dar, ca pe atîția alții înaintea lui, istoria nu l-a lăsat în pace. În 1956, vina lui a fost că s-a născut ungur, că și-a păstrat, în ciuda excomunicărilor succesive, prietenii acuzați, pe drept sau pe nedrept, de trotkism sau de șovinism național; avusese și neobrăzarea de a-și expune dubiile cu privire la versiunea "revelată" a marxism-leninismului oficial și, cel mai grav dintre toate, să manifeste apetențe pentru fenomenologia percepției și a senzației, bănuită de a alimenta cele mai crunte proiecte ale ideologiei burgheze și imperialiste americane. Una peste alta, avea toate însușirile trădătorului predestinat să fie demascat, mai devreme sau mai tîrziu, de dulăii ideologici ai avangardei proletariatului, de virtuozii *Diamat*-ului, de artiștii delațiunii. Conform logicii "revoluționare", a fost îndepărtat din rîndurile elitei, exclus din Partid și din funcția pe care o ocupa.[14] Ca să nu moară de foame pînă la aprobarea autorizației de emigrare definitivă în Ungaria, a primit un post de muncitor necalificat într-o uzină de produse chimice. Eu l-am cunoscut mulți ani mai tîrziu, abia prin 1980, în perioada primei mele vizite la Budapesta.

Aflasem că scrie ceva pe tema naționalismului și, cu atît mai mult, eram curios să întîlnesc un filosof maghiar venit din România, care se confrunta, ca emigrant în Budapesta, cu relațiile speculare dintre elitele românești și cele maghiare. Primele noastre întrevederi mi-au produs un sentiment combinat, de uimire și relaxare. Să fi fost efectul apartamentului său, întotdeauna slab luminat încă de pe prag, care mă ducea cu gîndul la altul, familiar mie, sau spațiul strîmt din biblioteca formată, am aflat mai tîrziu, numai din mari opere de filosofie și de poezie? Să fi fost pereții înalți și gălbui, pe care erau agățate cîteva obiecte rare amintind de diferitele etnii locuitoare în Transilvania, sau două fotografii, una a poetului Ady, cealaltă a muzicianului Bartók, figuri emblematice ale unei Ungarii tolerante, venite din Transilvania, deschisă față de alții, sceptică în privința demagogiei populiste? Toate mărturiseau un spirit împăcat, detașat de mondenități și de febrilitatea evenimentului cotidian, dar și voința de a nu poseda decît esențialul; mi s-a părut că aduce, această viață, cu schivnicia unui sibarit, mai ales după ce am gustat cafeaua și nemaipomenitele mîncăruri pe care Z. le prepara cu o rîvnă demnă de cele mai alese cauze. Mă cucerise nostalgia din ochii lui și felul cum își alegea cuvintele, fără pic de resentiment naționalist, cînd îmi povestea, în românește, despre drumețiile sale prin Apuseni și peste Făgăraș, de nopțile tainice în care-i ajungeau la ureche sunetele stranii, imemoriale, pornite din fluierele pentatonice ale unor păstori învăluiți în

14. Acest proces a fost instrumentat de filosoful Ion Ianoși, autoproclamat, după decembrie 1989, drept mare democrat.

saricile lor de oaie şi aşezaţi în afara timpului... Cînd îmi vorbea despre viaţa trăită la Bucureşti, la finele anilor 1940, vocea îi cobora şi se colora de o melancolie profundă, dureroasă, ca şi cum şi-ar fi abandonat acolo, în pestriţa capitală a Vechiului Regat, brăzdată de toate căile Europei Orientale şi balcanice, adevărata patrie, de inimă şi de suflet. Fusesem de atîtea ori avertizat asupra prejudecăţilor şi şovinismului intelectualilor maghiari, asupra dispreţului lor suveran pentru ţăranul român, încît am rămas un pic stupefiat cînd Z. s-a arătat curios în legătură cu scrierile mele despre poezia ritualică a ţăranilor din Maramureş. Fără a se fi pretins vreodată un erudit şi un profesionist al folclorului, nu uitase totuşi lecţia lui Bartók şi păstrase, din peregrinările sale printre ţăranii şi păstorii români, o afinitate emoţionantă şi statornică pentru aceşti oameni aspri şi ospitalieri. Ne-au apropiat apoi mai mult întrebările pe care el le adresa gîndirii naţionaliste şi care se întîlneau cu propriile mele interogaţii; mai precis spus, era vorba de raporturile dintre tradiţia culturală ţărănească şi formele moderne şi etatizate ale culturii de masă folclorizante; despre cum folclorul – ca ştiinţă pozitivă – a pervertit în mod irevocabil tradiţia imediat ce a început să fie folosit în scopul integrării maselor dezrădăcinate în cultura unificată a unui stat modern. Comuniunea de idei, dublată de plăcerea rememorării universului ţărănesc românesc, a consolidat cu timpul prietenia dintre noi, care s-a întărit cu fiecare nouă întîlnire. Graţie acestei relaţii de încredere, reconfirmată la fiecare vizită a mea la Budapesta, Z. m-a introdus – într-un mod cvasiiniţiatic – în cercurile opoziţiei ungare, făcîndu-mi, şi acolo, cîteva prietenii solide.

Z. este, s-ar putea spune, chiar contrarul unui tip cinic, deşi evenimentele care o vreme i-au ameninţat viaţa l-au învăţat să fie prudent şi i-au indus o stare de neîncredere mereu în alertă în privinţa oricărei gîndiri care se supune instituţiilor. Cunoştea, din proprie experienţă, ce înseamnă laşitatea intelectualilor şi nu uitase vremurile nu foarte îndepărtate în care buni prieteni nu ezitaseră să dea cu subsemnatul la poliţia politică ori să-l dea în vileag pe "inamicul clasei muncitoare"! Filosof eclectic în orientări, traducător al lui Pascal în maghiară, mare admirator al lui Walter Benjamin, Z. n-a uitat cum să privească viaţa şi se întorcea către cei umili cu o afecţiune reală, neprefăcută. Vorbea mereu cu o tristeţe gravă despre veşnica înfrîngere a omului simplu, cu toate entuziasmele lui trecătoare pentru victorii de-o clipă. Fără teamă de puterea care-i asigură salariul de cercetător şi pe care nu se abţine să n-o critice şi fără să devină robul vanei şi arogantei luxurianţe a ofertei gadgetice a Occidentului, Z. cunoaşte preţul unei vieţi de om; ştie, dincolo de ocolişuri şi simulacre, că toată grandilocvenţa, dilatarea sentimentului vindicativ, fie el naţionalist, internaţionalist sau occidentalist, nu e decît praf aruncat în ochii oamenilor dezorientaţi, mereu gata să îmbrăţişeze cele mai proaste şi mai la îndemînă soluţii pentru a scăpa de frica pe care puterea politică le-o strecoară în oase – ca apoi, tot ei să fie buni de plată, cu preţul unor masacre fără precedent.

Cînd îl ascult şi îl privesc pe Z., îmi pare uneori că am în faţă un om trecut prin încercări de nedescris, multe dintre ele eşecuri, deziluzii crunte, impasuri şi apoi exilul. Grija atentă cu care cumpăra alimentele şi cu care gătea ar fi putut fi uşor înţelese ca modalităţi de a da totul uitării, prin exerciţiul unui capriciu futil. Nu era totuşi vorba de aşa ceva, căci Z. găsea în asta doar o cale de a perpetua tradiţia tîrguielii, aparţinînd unei epoci în care cumpărătorul cunoştea bine toată marfa tarabagiilor şi ştia cum să dezbată cu ţăranii despre calitatea fructelor sau a legumelor. Cînd Z. se ciorovăieşte cu o ţărancă în privinţa calităţii şi a preţului perelor sau al păstăilor, miza e mai importantă decît cîştigul celor cîtorva centime de forinţi obţinute: în aceste momente de tocmeală, se produce o umanizare a valorii de schimb, se vorbeşte de întrebuinţarea ei. Cu timpul, am descoperit multe alte valenţe ale comportamentului său, pe care, în lipsa altor termeni, l-aş sintetiza prin voinţa de a rămîne "arhaic"; vedeai asta mai ales în felul său afabil, un pic ceremonios, de a primi un musafir, în politeţea cu un grăunte de familiaritate cu care se adresa chelnerului, în cuviinţa sa amabilă faţă de bătrîni şi, mai ales, în exerciţiul meticulos al pasienţelor de fiecare dimineaţă, înainte de a se apuca de scris. Pe măsură ce am pătruns mai mult în viaţa lui, am observat că toate aceste detalii intrau într-o structură coerentă, ca un ecran protector ridicat în faţa unei gîndiri care, în exerciţiul ei cotidian, se dovedea generoasă şi stăpînă pe sine însăşi şi pe timpul său, locuită fiind totuşi de o forţă tinerească, în permanentă regenerare. Z. abandonase de mult Utopia Istoriei în favoarea unei Înţelepciuni mai existenţiale.

G., M. şi Z., fiecare în locul său, cuibăriţi fiecare în ghemul lui de speranţe şi eşecuri, de temeri şi rătăciri, de mici laşităţi, eminamente umane, şi de acte ale unui curaj discret, fiecare făcuse, aşadar, drumul – mai lung sau mai scurt, mai mult sau mai puţin dureros – al reconcilierii, care slăbeşte şi anulează negativitatea schizoidă a naţionalismului, a xenofobiei şi a instigărilor lor spre dansurile macabre cele mai fastuoase. E vorba de o reconciliere în cadrul căreia au fost afirmate, deopotrivă, şi refuzul restaurării unei tradiţii arhaice, definitiv depăşite, şi acela al vanelor speranţe de-a ne găsi odată şi-odată împlinirea în paietata epocă a consumismului gadgetic. Fiecare dintre aceşti oameni, pe calea lui şi în felul său, delicat şi pătrunzător, cinic şi dezabuzat, a ştiut să plimbe pe deasupra istoriei ţării şi a poporului său un ochi necomplezent, graţie căruia au izbutit să treacă dincolo de patimile singularei şi, în acelaşi timp, comunei lor umanităţi. Le mulţumesc, aici, pentru darul inestimabil pe care mi l-au oferit.

Acum, cînd aproape am terminat schiţa acestor trei portrete, îmi dau seama că i-am uitat pe fratele meu mirean parizian, Remo, şi pe prietenii mei ţărani. N-aş putea, desigur, să prind în cîteva fraze alchimia relaţiei mele de fiecare zi cu Remo; chiar dacă nu i-am urmat întotdeauna sfaturile, mi-a modificat cu totul perspectiva asupra lucrurilor şi oamenilor. Cît despre ţărani, îngăduitoarele mele gazde, influenţa lor directă asupra acestor cronici şi interpretări ar putea părea marginală. Nu e decît o aparenţă. Căci, dacă după multe ezitări m-am decis în fine să abordez naţiona-

lismul într-o lucrare mai consecventă decît anterioarele eseuri, s-a întîmplat între altele şi fiindcă, reflectînd asupra subiectului, mi-am dat seama cît de tragică a fost această aventură naţională menită să-i smulgă pe ţărani din starea lor arhaică, în numele libertăţii şi al progresului. Prea ne confruntăm la tot pasul cu consecinţele ei groteşti pentru a nu sesiza în această politică una dintre crudele ironii cu care istoria ne cadoriseşte adesea. N-ar trebui, în aceste condiţii, să recitim, să repunem problema, să regîndim din perspectiva prezentului nostru cuvintele primilor profeţi care au propovăduit ascensiunea factorului naţional? Ceea ce proclamau ei odinioară pare astăzi, dacă nu căzut în uitare, măcar travestit, camuflat în discursurile semisavanţilor, a publiciştilor demagogi şi ale saltimbancilor mediatici, în slujba unor scopuri şi a unor interese pe care niciunul dintre zişii profeţi nu le-ar mai fi recunoscut şi asumat. Să fie poate fiindcă mi-am petrecut cîţiva ani din viaţa mea de adult în sînul unor mici comunităţi carpatice, trăind zi de zi viaţa acelor oameni, pentru a-mi îndeplini vocaţia mea primă de etnolog, mai mult ca stil de viaţă decît ca rit de trecere obligatoriu în cursul unei cariere universitare – să fie oare acestea motivele pentru care curiozitatea mea s-a deplasat lent, dar în acelaşi timp irezistibil, spre studiul genezei naţionalismului? Sigur, spectacolul grandios al riturilor n-a încetat să mă uimească, iar interpretarea lor o fac cu o plăcere reală, însă, dincolo de acestea, trebuie acceptată evidenţa: n-au mai rămas, din riturile cu pricina, decît nişte fantome persistente, urme ale unei vitalităţi intrate de multă vreme în agonie. A înţelege resorturile acestei permanenţe ideatice (respectiv a ritualului), nescutită de altminteri de inovaţii factuale, rămîne una dintre marile mele pasiuni[15]; totuşi n-am putut să nu confrunt comentariile mele – fidele, pe cît posibil, în literă şi în spirit graiului ţărănesc – cu ideile celor care căutau (şi caută încă) în "izvorul pur" al gîndirii ţărăneşti teogonia statului-naţiune contemporan.

De mai bine de un secol şi jumătate, descrierile, analizele şi teoriile economice, juridice şi sociopolitice urmăresc să dea o semnificaţie lentei şi inexorabilei destrămări a comunităţilor ţărăneşti europene. Extinderea la nivel mondial a capitalismului liberal sau de stat, extinderea socialismului şi a comunismului, dezvoltarea permanentă a statului centralizat, dar şi bipolarizarea relaţiilor internaţionale au contribuit şi contribuie încă la declanşarea unui proces de mobilizare a maselor,

15. Cl. Karnoouh, "Case şi grădini: eseu asupra semnificaţiei termenului «stătut» în graiul maramureşan", in *Revista de etnografie şi folclor,* Bucureşti, vol. 25, 1980, p. 77–86.
Cl. Karnoouh, *Le Rite et le discours, introduction à la versification populaire,* Blandijnberg (Communication & Cognition), Ghent, 1983. Reeditat cu titlul *Vivre et survivre dans la Roumanie communiste. Rites et discours versifiés chez les paysans du Maramureş,* L'Harmattan, Paris, 2002. [A se vedea şi ediţia românească, *Rituri şi discursuri versificate la ţăranii maramureşeni. A trăi şi a supravieţui în România comunistă,* traducere, note şi postfaţă de Adrian T. Sîrbu, Editura Dacia, Cluj, 1998 – *n. trad.*]
Cl. Karnoouh, "Aider à naître ou faire des ancêtres: un commentaire du roumain *Moaşă*", in *Ethnologie d'Europe et d'ailleurs,* număr special al *Revue de sociologie belge,* ULB, Bruxelles, nr. 35, 1986, p. 73–84.

proces care, într-un chip sau altul, a cuprins întreaga planetă. Sigur, nimeni nu poate neglija sau subestima aceste aspecte aparent determinante, însă ar fi bine de observat cît de redusă la stadiul unei relevanţe secundare, uneori chiar trecută cu vederea, a fost influenţa, poate mai decisivă, a culturii asupra acestor fenomene. Studierea tradiţiei ca obiect de cultură şi exploatarea acestei cunoaşteri în educaţie sau în organizarea statală, mercantilizarea ei prin divertisment şi prin turism sînt tot atîtea forme de intervenţie, care au cucerit cel mai neînsemnat sătuc din Carpaţi (sau cea mai măruntă insulă din Pacific) cu o forţă de convingere la fel de puternică – dacă nu chiar mai puternică – decît erupţia concurentă a ideologiilor cvasimesianice ale progresului tehnic. Or, ideea că poporul-naţiune reprezintă întruchiparea culturală desăvîrşită a unei singure şi atemporale entităţi etnice (sau civilizaţionale) s-a născut în Germania, acum mai bine de două secole, printr-o mutaţie radicală a raportului conceptual dintre popor şi cultură; mutaţie căreia comunitatea ţărănească, tradiţiile şi obiceiurile ei i-au servit drept referent, miză şi destinatar al unei revoluţii care-şi va vădi roadele otrăvite un secol mai tîrziu, cînd se va realiza sinteza între egalitarismul provenit din iacobinismul francez şi electiunea univocă şi atemporală a unei etnii predestinate a se împlini în ideea de stat. Despre această mutaţie din istoria gîndirii şi despre destinul său contemporan, în arcanele căruia am fost iniţiat de prietenii mei, voi vorbi, aşadar, în cele ce urmează.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

II. Impresii de călătorie

> "Ca să-l cunoşti îţi trebuie un studiu de o viaţă şi e nevoie de-o minte foarte pătrunzătoare pentru ca fondul lucrurilor să nu-ţi scape, ascuns de modă, care a ajuns aici[1], mai mult ca niciodată, să pună stăpînire pe toate adevărurile." (Stendhal, *Memoriile unui turist* [traducere de Modest Morariu, Editura Sport Turism, Bucureşti, 1978])

1. Preumblări prin Bucureşti

O fi existînd oare în Europa vreo capitală mai puţin atractivă la prima vedere decît Bucureştiul? Nefiind eu un mare plimbăreţ, n-aş îndrăzni să susţin aşa ceva; totuşi, dacă o compar cu cele pe care le cunosc deja, sînt aproape constrîns să confirm această pripită supoziţie a mea de odinioară. Căci Bucureştiul istoric, sau măcar ce a mai rămas din el după 1973, adică după frenezia deceniilor de socialism balcanic, nu te prea cheamă la plimbare. Ceea ce descurajează de la bun început – dar vom vedea curînd şi avantajele care decurg din asta – e faptul că neiniţiatul nu-şi poate achiziţiona un plan al oraşului. Dacă eşti pentru prima oară aici, poţi să te simţi de-a dreptul pierdut în acest oraş, în ciuda amabilităţii trecătorilor, mulţi dintre ei pricepînd franceză, germană sau, dintre cei mai tineri, engleză şi manifestînd o bunăvoinţă spontană în a-ţi indica pe unde s-o apuci. Ciudăţenia acestui oraş nu stă însă nici în aspectul mizer al vitrinelor şi faţadelor magazinelor – asupra căruia mă avertizaseră din timp nişte amici parizieni care călătoriseră pe aici; ciudăţenia vine din ambiguitatea permanentă între ceea ce e vizibil imediat şi ceea ce poţi întrezări dacă reuşeşti să-ţi educi cumva privirea. Din primăvară şi pînă vara, de pildă, coardele de viţă-de-vie, florile căţărătoare care acoperă unele clădiri, vile sau case simple, aproape ca la ţară, chiar în centrul oraşului, ori care se revarsă de pe balcoane, oferă imaginea unui oraş plin de verdeaţă, tihnit şi plăcut ochiului. E suficient totuşi să te apropii de faţade pentru a descoperi lepra şi decrepitudinea delăsării întinsă peste clădirile mai vechi ori treaba de mîntuială din care au rezultat cele mai moderne. În schimb, o casă care oferă trecătorului spectacolul meschin al unui acoperiş nemeşteşugit sau al unei grădini îmburuienite ar putea, dacă trecătorul ar fi invitat înăuntru, să dezvăluie un mobilier Biedermeier, o tapiserie de catifea cu ape, tablouri de mari maeştri români, icoane vechi, covoare orientale somptuoase, o bibliotecă ticsită de ediţii rare, o veselă din argint aurit şi multe alte obiecte amin-

1. Autorul se referă la Franţa. *(N. trad.)*

tind averi de demult, aflate acum în starea unei comori ascunse într-o criptă. Nu că fiecare asemenea obiect te-ar duce cu gîndul la un exotism tulburător, dar, luate unul cîte unul, în singularitatea lor, îți deșteaptă pe rînd *déjà-vu*-uri, repere întrevăzute aiurea, în spațiul și timpul unei cunoașteri comune. Ceea ce descumpănește însă, inducîndu-i cîteodată vizitatorului un soi de neliniște greu de definit, sînt proximitățile și dispunerea inedită a acestor obiecte, ieșite parcă din imaginația un spirit melodramatic.

Centrul orașului nu produce o impresie diferită. Impresia de puzzle și marchetărie urbană, în multiple juxtapuneri, îi conferă aerul unui decor de teatru. În peregrinările mele, am avut de multe ori sentimentul difuz că am intrat în debaralele unui teatru liric dedicat operetei, gen lejer și virtuoz. Cînd treci pe una dintre străzile din centru parcă pășești în spațiul scenic cu decor schimbător al unei neștiute melodrame. În ritmul pașilor, metru cu metru, descoperi ici un castel redus la dimensiunile unei vile mai mari, în spatele căruia se ivește dantelăria severă a unei capele neogotice; dincoace, te surprind liniile alpestre și neregulate ale unei cabane elvețiene – peste drum de arabescurile și răsucelile unui balcon țesut în stil maur. Mai încolo, stau una lîngă alta o clădire masivă, neoclasică, plină de cariatide cu forme opulente, și una zveltă, ornată cu volute gracile în stil Guimard[2], apoi o grotescă imitație a unui palat din vremea Renașterii; cînd, pe nepusă-masă, la colțul străzii se ivește un imobil cu volume cubice, cu linii de fugă ortogonale, amintind de stilul pur modernist al anilor 1930–1940. Orașul e un mozaic arhitectural, în care fiecare piesă pare trîntită după bunul-plac al clientului, ca și cum fiecare ar fi vrut să-și pună acolo pecetea unei genealogii istorice, sociale și culturale alese după gustul său. Tot preumblîndu-te, dai de palatul unui negustor grec, îmbogățit din comerțul cu brînză, care, la cumpăna veacului trecut, a plantat în centrul orașului o acumulare sincretică și masivă de stiluri dizarmonice, ori de acela al unui fost prinț fanariot, contemporan cu primul, care-și manifestă ostentativ nostalgia unui manierism necunoscut strămoșilor săi, dacă ne gîndim la cei doi lei venețieni care flanchează intrarea monumentală, postați acolo ca să amintească vechea alianță conflictuală și comercială dintre Înalta Poartă și Serenissima Republică... Nici temerară, nici nonconformistă, ci mai degrabă ușuratică sau involuntar parodică, arhitectura bucureșteană afișează vacuitatea unei anume românități moderne, chiar dacă, astăzi, grație modei "retro", poți să-i găsești un șarm "fin de siècle" de netăgăduit.

Spațiul geografic în care e așezat orașul nu atrage ochiul prin nimic; nicio varietate de relief nu se impune atenției în mijlocul acestei cîmpii din care a pierit de mult pădurea valahă, distrusă prin risipa boierilor și sărăcia țăranilor. Iarna bate pe-aici un crivăț înghețat, mînînd furtuni de zăpadă din îndepărtații Urali; vara aduce peste aceste platitudini campestre ploi vesperale, pe cît de neașteptate, pe atît de

2. Hector Guimard (1867–1942), arhitect francez, reprezentant de seamă al stilului Art nouveau în Franța. *(N. red.)*

violente, şi o umiditate paludică. Rîuleţele care coboară năvalnic pe coastele Carpaţilor Meridionali îşi îneacă mai la vale forţele în nisipuri argiloase, formînd şiraguri de lacuri şi iazuri înainte de a se vărsa, mult mai la sud, în măreţul Dunubiu, a cărui deltă nu e nici ea departe. Niciun fluviu nu traversează acest oraş, lipsindu-l de oglinzile lichide impunătoare care dau un aer viu marilor metropole şi le amplifică vibraţiile ca o imensă cutie de rezonanţă. Oraşul e pur şi simplu înrădăcinat în această cîmpie deschisă către toţi şi toate, care, pe vremea cînd Occidentul se umea pentru cucerirea lumii, era prădată încă de nomazii Asiei. N-a mai rămas, iată, nicio urmă din vechiul oraş, distrus fără menajamente de statul modern abia înfiripat şi de îmbogăţiţii peste noapte, căci, încă de la prima ochire, îţi dai seama că totul a început pe la jumătatea secolului al XIX-lea, odată cu Unirea Principatelor. Cîteva ruine, cîteva ziduri de cărămidă roşie mai amintesc astăzi de fostul palat voievodal, în vreme ce un vast caravanserai (singurul rămas în picioare dintre cele aproape douăzeci care existau pe la mijlocul secolului al XIX-lea), restaurat ca obiectiv turistic – *Hanul lui Manuc* –, ataşează acestui spaţiu ideea de etapă, şi nu de destinaţie a unei călătorii, ca o răspîntie unde se ţineau, o dată sau de două ori pe an, marile tîrguri. Loc de tranzit şi de schimb, un fel de vamă pe o rută de trecere, Bucureştiul nu deţine în el amintirea vreunui oraş în care odinioară să se fi adunat bogăţii şi putere; tot ce poate arăta acum sînt vestigiile unui loc de trecere, clădit de nişte bieţi creştini aflaţi neîncetat în calea primejdiei. Cîteva biserici ortodoxe minuscule, de secol XVIII, sînt mărturii ale acestui ultim bastion creştin, care niciodată în istorie nu s-a îndepărtat de o credinţă străveche şi solidă, ostentativă şi rafinată în ritualurile sale, simplă şi rustică în datele teologiei populare. Iar monumentele vorbesc mai bine decît istoricii. Cele cîteva biserici vechi, mărturii ale unui trecut ceva mai îndepărtat (secolul al XVII-lea cel mult, cele mai vechi fiind demolate pe fondul exaltării şi al ardorii moderniste din ultimul sfert al secolului al XIX-lea)[3], seamănă cu nişte capele, cu naosul lor scurt şi simplu, de cărămidă brută sau albită cu var, cu acoperişurile lor de şindrilă sau de ţiglă, cu porţile de lemn decorate cu sculpturi rustice, cu pridvoarele strîmte (exonarthex), sprijinite uneori de stîlpi răsuciţi – rătăciţi aici ca ultime influenţe ale Renaşterii italiene. Bisericile vechi din Bucureşti sînt şi ele semne ale precarităţii care stăpînea Valahia din zorii epocii moderne – se poate ghici nomadismul domnitorilor, de pildă, sau fragilitatea puterii lor de vasali. Nici cu totul aservită, nici pe de-a-ntregul suverană, istoria politică a ţării a fost în mod esenţial stăpînită de ambiguitate, iar puterea politică a fost inconstantă, fără continuitate dinastică pînă în momentul de cotitură al obţinerii independenţei, cînd pe tron a urcat un Hohenzollern (catolic pe deasupra!). Că e vorba de rămăşiţe în ruină, de vechi lăcaşuri de cult sau de anarhia stilistică din zorii României moderne, totul aduce în lumină aceeaşi atotputernicie a tranzitoriului.

3. Vezi admirabilul op al lui Frédéric Damé, *Bucureştiul în 1906*, Bucureşti, 1907, reeditat în 2007 [la Editura Paralela 45], cap. III, "Bucureştiul în secolul al XIX-lea", p. 71–107.

Aşa cum mi s-a arătat pentru prima dată, pe drumul dinspre aeroport spre centrul oraşului, Bucureştiul e plin de peceţile acestei ambiguităţi, ale acestei indeterminări pe care am identificat-o apoi în multe alte locuri şi la mai multe persoane. Aeroportul Otopeni e o excrescenţă de arhitectură modernă fără nimic particular, nici conformist, nici îndrăzneţ, situat la capătul unui sat mai mare, o adunătură de case prăpădite, joase, cu un singur nivel, mărginite înspre drum de un pridvor şi continuate în spate de nişte fîşii de grădină, pline în timpul verii de verdeaţă, de legume şi de flori, iar la vreme de iarnă, năpădite de nămeţi. Imediat ce ieşi din aeroport, apuci pe drumul naţional care vine de la Braşov şi, după ce traversezi satul, te trezeşti într-un cartier rezidenţial rămas la fel ca înainte de război; doar profilul impozant al acelui un-fel-de-zgîrie-nori oferit Bucureştiului de guvernul sovietic pe la mijlocul anilor 1950 (un model la o scară ceva mai redusă al Universităţii din Moscova, unde au fost regrupate principalele edituri şi ziare naţionale, ca şi tipografiile, de altfel) mai amintea călătorului că păşise dincolo de "cortina de fier". Îndată ce treci de el, îl dai uitării şi te miri că nimic nu pare să se fi schimbat, vilele şi grădinile par încremenite în dispunerea lor iniţială şi în uimitoarea lor stilistică eterogenă, ce se propagă pînă în inima oraşului.

Bulevardele sînt largi şi traversează parcuri vaste, urmaşe ale pădurilor valahe, unde primăvara teii în floare îşi corup parfumul dulceag şi ameţitor cu vapori înţepători de benzină prost rafinată. În timpul celui de-al doilea stagiu al meu la Bucureşti, în 1976, s-a întîmplat ca, mergînd cu maşina în urma unui troleibuz ticsit de călători, buluciţi pînă şi pe trepte, să fiu obligat să mă opresc în mijlocul unui bulevard. Credeam c-a rămas în pană (cum se întîmpla de multe ori) şi bombăneam pe seama acestor incidente mai mult decît frecvente, cînd îl văd pe şofer cocoţîndu-se pe acoperiş, dar nu pentru a reaşeza braţul troleului pe firul electric, ci pentru a îndepărta florile revărsate în coame grele, mirositoare, din crengile teilor. În ziua aceea am înţeles, cred, de unde-şi trage românitatea forţa şi, deopotrivă, slăbiciunea.

Bulevardul Aviatorilor, şoseaua Kiseleff, piaţa Victoriei, bulevardul Ana Ipătescu, Calea Victoriei... de la aeroport şi pînă în centru numai căi triumfale; fiecare vizitator o ia, vrînd-nevrînd, pe traseul parcurs de orice musafir oficial, în aclamaţiile mulţimii adunate în acest scop. Nici eu nu puteam să mă sustrag traseului, aşa că, fără aclamaţii în jur, e drept, puteam să contemplu pe îndelete, dincolo de perdeaua de verdeaţă, luxul fals şi decrepit al unui oraş care avea să-mi marcheze în chip decisiv existenţa.

Bucureştiul nu-l poţi cunoaşte însă numai prin plimbări; în primul rînd, trebuie depăşită acea primă impresie şi plictisul profund ce vă cuprinde după cîteva zile de stat într-o reşedinţă prea luxoasă pentru un cercetător modest şi prea deşartă pentru un spirit iscoditor. Mai sînt şi alte piedici în calea vizitatorului curios: trebuie dejucate pistele false pe care ţi le oferă bietele broşurele turistice, dar şi capcanele unei curtoazii compuse din ospitalitate autentică, simulacre şi disimulări, pe care am observat-o încă de la primele cunoştinţe făcute aici. În realitate, în afară

de Muzeul Satului, mai degrabă spectaculos decît cu adevărat interesant, de cîteva pînze ale unor vechi maeştri (care aparţinuseră colecţiei regale) expuse pe simezele Muzeului Naţional de Artă, de cîteva hoteluri de lux, desuete şi necuviincioase, cu puzderia necontenită de turişti aiuriţi şi zgomotoşi, de cîteva baruri de noapte în care-şi beau amarul comis-voiajori, ingineri veniţi în vizite de protocol sau studenţi străini destrăbălîndu-se cu prostituate cu aluri rustice şi poliţieneşti, ori în afară de convenţionalismul mohorît al instituţiilor care vă găzduiesc, nu e deloc uşor să obţii o hartă oarecare cu ajutorul căreia să te poţi plimba în voie. Totul e organizat – sau mai bine zis dezorganizat – în aşa fel încît, aparent fără intenţie, străinul să nu se abată de la rutele şi de la locurile de vizitat stabilite de autorităţi. Să foloseşti transportul în comun nici nu se pune problema; nu că înghesuiala sau disconfortul produs de autobuzele străvechi, de troleibuzele hurducăite sau de tramvaiele zăngănitoare n-ar fi destul de pitoreşti (de fapt, e o întreagă aventură!), dar traseul şi staţiile neanunţate, cunoscute doar cîtorva privilegiaţi, fac dificilă ajungerea la destinaţie. Neajunsurile acestei prime experienţe au avut şi ele o morală: ia te uită la ce sisteme de decriptări cotidiene sînt nevoiţi să apeleze locuitorii acestui oraş! Cît despre străini, ei sînt oricum doldora de valută şi pot lua taxiul.

Nu e deloc uşor să descrii acest oraş-ciomă, întortocheat şi de două ori îngenuncheat: mai întîi de inexorabila acţiune a modernităţii, care s-a abătut peste el ca un uragan, apoi de voinţa misionară şi nepricepută al unui socialism care a căutat mereu să camufleze, să travestească şi chiar să şteargă cu totul mărturiile unui trecut care nu convenea dogmei sale fluctuante în ce priveşte istoria naţională. După ce ai identificat straturile stilistice din centrul acestui oraş-cîmpie – ca nişte valuri străine venite să-şi dea duhul pe argila lui spongioasă –, trebuie să te opreşti din judecată, să reevaluezi zădărnicia românească şi să porneşti mai departe cu căutările. E o greşeală? O viziune superficială, răsărită dintr-o comparaţie nepotrivită cu oraşul meu natal? Să fie oare fructul unei ignoranţe înfumurate şi orbitoare, care respinge cu dispreţ în provincialismul danubian o realitate mai demult întrezărită, în cîmpul unei viziuni familiare?

Plimbările de-a lungul şi de-a latul oraşului nu mi-au adus nimic nou faţă de centru. Degradarea incomensurabilă a cartierelor celor mai modeste e similară decrepitudinii pe care am observat-o în fostele cartiere rezidenţiale. Cît despre întinsele cartiere periferice din vremea de azi, acestea reeditează, la o scară cu atît mai vastă, mai impunătoare cu cît centrul istoric e destul de strîmt, monotonia unor spaţii foarte asemănătoare cu cele din jurul oraşelor noastre: aceleaşi peluze fără iarbă, aceleaşi straturi verzi călcate în picioare, ecourile aceloraşi ţipete în scările mohorîte de beton, aceeaşi îmbătrînire precoce a zidurilor – peisaje, în fine, ştiute dinainte. A trebuit să mă plimb în cercuri concentrice pentru a descoperi, aproape de centru, printre străzi transversale şi străduţe de legătură, ordinea originară a grădinilor de flori, sufocată de hăţişul inextricabil al tufişurilor împănat cu straturi de legume. Cînd izbucneşte erupţia htoniană a vegetaţiei estivale, abia se mai ghiceşte aleea

care duce de la stradă spre pragul casei, pierdute, și ea, în fundul curții, sub ciorchinii multicolori de glicină, de *bougainvillea,* de trandafiri cățărători și de rochița-rîndunicii. M-am trezit, foarte aproape de centrul orașului, pe străzi care mi-au dat impresia c-aș fi deja la țară, într-o vreme cînd eu căutam ruralul hăt departe, prin văile septentrionale ale Carpaților. Iar cînd lași deoparte veleitățile turistice, preumblarea devine, în fine, călătorie.

Abia după ce am făcut acest pas am descoperit Bucureștiul pe jumătate monden, pe jumătate popular, Bucureștiul lui Caragiale, unde clasele de mijloc aflate în expansiune maimuțăresc mimetismul occidentalizant al stăpînilor zilei, nefăcînd altceva decît să-i dea în vileag mai aprig deșertăciunea inconștientă. Abia sosite de la țară, aceste mase dezrădăcinate nu fuseseră încă suficient impregnate de urbanitate încît să reziste interior frămîntărilor sociale declanșate de instaurarea forțată a regimului comunist. Mimetismul s-a întors, așadar, ca o mănușă în favoarea noii puteri, de îndată doar ce aceasta a dat oarecare probe de naționalism – ultim recurs pentru a împiedica această societate să cadă pradă anomiei, maladie pernicioasă ce afectează nu numai activitatea productivă minimală, dar și simțul ordinii.

Sigur, după 1946, mulți oameni au emigrat în valuri succesive, multe destine care altădată păreau ferm instalate în poziții sociale confortabile au fost întoarse pe dos. Cu toate acestea, analizînd tot ceea ce orașul lasă să transpară din stadiile sale mai vechi, cred că e oarecum nedrept a se pune numai în cîrca regimului comunist dezordinea urbană actuală. Nu cumva i-a fost menită din leagăn? Nu că aș dori, din nu știu ce obscure rațiuni politice, să subestimez violentele, profundele și ireversibilele răsturnări produse de noul echilibru geopolitic născut din spasmele macabre ale celui de-al Doilea Război Mondial: ordinea nouă proclamată atunci dorea să fie cu adevărat nouă. Cu toate-acestea însă, cînd iau la pas străzile din București, mi-ajunge parcă la urechi un ecou care-mi susură că nu e suficient să schimbi puterea politică, familiile care și-o transmit, proprietatea, raporturile de producție, modul de acumulare a bogățiilor, figurile de referință din punct de vedere social, istoric sau literar pentru a modifica *[die] Stimmung*[4] a unui popor sau a unei colectivități umane, dacă el însuși nu poartă în sine voința revoluției ca necesitate irepresibilă și surdă la orice argument "mai rezonabil". Din acest punct de vedere, inovațiile urbane nu păcălesc pe nimeni. Noile cartiere, imensul Drumul Taberei (încă un toponim semnificînd starea tranzitorie) nu sînt decît miraje de beton urmărind să creeze iluzia unei modernități la fel de mimetice ca și precedentele sedimente arhitecturale. Destule trăsături ale socializării de tip rural s-au reprodus aici, juxtapunîndu-se unor moduri de viață eminamente contemporane pentru a crea un fel de viață de provincie, care reușește, de bine, de rău, să umanizeze locuitul și coabitarea într-un asemenea spațiu în care nici măcar lipsa hipermarketurilor și a altor depozite uriașe (de tip Ikea) nu poate să ascundă sau să facă uitate dezrădăcinarea

4. În germană în text: atmosfera, tonalitatea, dispoziția (lăuntrice), umoarea. *(N. red.)*

și alienarea. Sub mantaua sa de beton, orașul contemporan conține ceva impalpabil rural, ca un tîrg de provincie prea repede extins, nelalocul lui și parcă înghesuit într-un spațiu care nu i se potrivește cîtuși de puțin. Valuri succesive de emigranți au golit orașul de elite, lăsînd loc țăranilor parveniți care l-au luat în stăpînire, impunîndu-și stilul. După al Doilea Război Mondial, nicăieri în Europa o capitală n-a fost mai supusă influenței rurale decît e Bucureștiul astăzi.

Adevăratul București, pe care îl iubesc, și care mă irită în același timp, se află însă chiar în miezul orașului, la piață. Aici se perindă bărbați și femei de toată condiția, în relațiile lor speculare, în multiplicitatea graiurilor regionale și a comportamentelor culturale de tot felul. Piața nu înseamnă numai schimb, troc, negoț; este o imagine sintetică a întregii societăți. Platourile piețelor au fost întotdeauna pe placul călătorilor, forfota umană de acolo, paleta de culori desfășurată, mireasma legumelor, a florilor, a fumului de grătar amestecate cu mirosuri putrescente, strigătele și onomatopeele care răzbat de obicei prin zumzetul monoton al mulțimii – toate deșteaptă și exacerbează simțurile. Cînd ies dintr-un asemenea loc, simt un soi de sfîrșeală, ca și cînd mi-aș fi pus la bătaie toate resursele perceptive, în mijlocul acestui conglomerat indescifrabil de biologic și social, de convenție și de spontaneitate.

Chiar dacă nu e una prea mare, cel mai mult îmi place piața Amzei; locul în care e plasată și împrejurimile sale culeg și concentrează, într-un *raccourci* perfect, întreaga viață a capitalei. Aflată nu departe de centrul geometric și politic al capitalei, piața Amzei își întinde tarabele sub o hală de dimensiuni modeste; una dintre laturi dă înspre un ansamblu de clădiri contemporane ale căror partere găzduiesc un lanț de magazine alimentare în fața cărora se produc cozi proverbiale, o prăvălie cu articole de feronerie, un magazin de mobilă, unul de confecții, un optician și o dugheană minusculă unde se încarcă și se repară brichete de unică folosință – reminiscențe ale Occidentului care-și află aici o nouă valoare de uz și de schimb. Un pic mai încolo, pe partea opusă, tronează Casa de Economii. În centrul pieței, clădirea primăriei sectorului unu și a comitetului local al Partidului formează un pătrat masiv ale cărui laturi sînt ocupate de un teatru și de mici magazinașe care desfac, din an în Paște, produse de "lux": cofetăria, magazinul de pălării, florăria, prăvălia cu articole fine de băcănie se înșiră una lîngă alta. În sfîrșit, în mijlocul străzii opuse în diagonală pieței, o stație de benzină își exală odorile de carburant prost rafinat. Nu departe de această piață, mai înapoi, retrasă privirii, se ridică o biserică ortodoxă de dată recentă, modestă ca dimensiuni, cu cupole zincate, amintind aici, în proximitatea construcțiilor civile, că religia nu e o chestiune individuală, că nu mai e separată de stat, așa cum ne-am fi așteptat într-o țară comunistă, ci este parte integrantă a statului-națiune român, oricare ar fi regimul din fruntea lui. Or, fapt de neînțeles pentru un spirit cartezian educat într-un stat constituțional modern ca Franța, aici, statul-partid sau partidul-stat – chiar dacă își afișează ostentativ laicitatea naivă și face fără odihnă apologia autorității materialismului istoric

şi dialectic ca adevăr transcendent[5] – nu tulbură cu nimic statutul Bisericii Ortodoxe Române. Căci fără Biserica naţională, istoricitatea românităţii s-ar găsi serios amputată. După ce-am mai citit una-alta însă, mi-am mai temperat uimirile, aflînd că sub omnipotenţa "totalitară" a Partidului Comunist, episcopii şi arhiepiscopii aveau rang de miniştri şi drepturile aferente.

Situată între două străzi paralele care curg din piaţa Victoriei spre centrul oraşului, piaţa Amzei e prinsă într-o reţea de străduţe prost pavate, unde imobile de dată recentă stau lîngă edificii din perioada interbelică, iar coşmelii fără vîrstă se aţin pe lîngă reşedinţe particulare impunătoare, separate uneori de mici perimetre neregulate cu rol de loc de joacă pentru copii. Privilegiaţii vremii, care ocupă apartamente moderne, foştii privilegiaţi, decăzuţi, aflaţi acum într-o situaţie asemănătoare celor pe care progresul socialismului i-a uitat, ascunzîndu-şi sărăcia în vile părăginite şi suprapopulate, cercetători din diverse instituţii, care ocupă, nesinchisindu-se şi de starea acestora, clădiri vechi în stil rococo, diplomaţi şi funcţionari ai ambasadelor occidentale găzduiţi în alte asemenea clădiri, restaurate însă, figurînd aici ca apanaj al unui lux rafinat, toţi aceşti locuitori dau nas în nas unii cu alţii, în piaţă. Oraşul, mahalaua şi satul[6] se învecinează şi se contopesc fără limite, ca şi cum istoria recentă s-ar fi concentrat toată aici, chiar în centrul capitalei, pentru a aminti că destinul va împinge, odată şi-odată, orice perenitate mondenă sub zodia precarului şi a efemerului. Mai surprinzătoare încă este amintirea rurală emanată de aceste curţi-grădini, cu prezenţa, neobişnuită în inima unui oraş, a coteţelor de porci sau de găini, a cuptorului pentru pîine sau a afumătorii de cîrnaţi şi şuncă. Toate aceste acareturi rurale se expun fără ostentaţie la cîteva sute de metri de fostul Palat Regal, nu departe de masiva şi impunătoarea construcţie care adăposteşte sediul Comitetului Central al Partidului Comunist, în apropiere de ambasade ori în grădinile unor institute de cercetare. Mai cu seamă iarna, peisajul capătă o tonalitate hotărît rurală; atunci aceste spaţii se transformă în mici cîmpuri înţelenite, mustind de noroaie care prind a se revărsa încet pe trotuare, înfundînd canalele şi acoperind strada cu un nămol gros pînă cade zăpada şi ascunde, pentru o vreme, mizeria sub preş.

---

5. Laicitate naivă, de vreme ce argumentul său ultim enunţă negarea existenţei lui Dumnezeu; argument slab, prin aceea că presupune c-ar fi existat odată. Naivitate, odată ce materialismul istoric sociologizant, înscris în vulgata sovietică, respinge atît interpretarea nietzscheeană – "Dumnezeu a murit" fiindcă omul modern n-a mai avut nevoie de el –, cît şi o deconstrucţie mai radicală, aceea a lui Heidegger: zeii au murit de mult; de multă vreme Dumnezeul unic n-a mai fost decît o iluzie lingvistică (formulată în teofilosofie ca un suprafiind) pentru a masca irepresibila uitare a fiinţei care-l însoţeşte pe om în gîndirea teometafizică.

6. În original: *ville, bidonville, village* – serie semantică intraductibilă ca atare, în ciuda faptului că nu este deloc una ad-hoc (avînd în vedere prezenţa în toţi trei termenii a etimonului latin *villa:* iniţial, casă la ţară, proprietate rurală, apoi aglomerare de locuinţe ţinînd de o asemenea proprietate). *(N. red.)*

De la fereastra hotelului meu, situat aproape de centrul orașului, m-au trezit deseori cîntecul cocoșului și cotcodăcitul apucat al găinilor de pe cuibare. Îmi amintesc încă (dar cum aș putea uita?) urletele aproape umane ale porcului înjunghiat chiar sub ferestrele Ambasadei Franței, al cărui țipăt de spaimă și de agonie i-a îngrozit pe tinerii diplomați, care descopereau astfel, fără să le vină a crede, realitatea cotidiană pe care o viață de privilegii necuvenite le-o face prea adesea uitată. Cei mai lucizi dintre ei întrezăreau astfel deșertăciunea sarcinilor lor de serviciu, dedicate descifrării presei cotidiene, a discursurilor, a isprăvilor șefului statului și a subordonaților săi. Țara în parametrii săi reali era de fapt acolo, sub ochii și urechile lor, la îndemînă, dar, ce folos!, meseria lor consta tocmai în ocolirea acestor realități. Doar cei mai cinici dintre ei sesizau aici forța vitală a poporului, lăsînd loc, în conversațiile familiare, unor nuanțări excluse din analizele politice curente.

De la poarta Ambasadei Franței, se vede un colț din piața Amzei – unde stau verzele clădite în grămăjoare de sfere regulate și insul nepăsător care le vinde. Imaginea e una comună pe străzile din București; poți să întîlnești pe orice trotuar o tarabă improvizată cu fructe și legume, cu sticle de lapte sau cu săpun, care dispar îndată, cum au apărut: sînt exemple ale voinței confuze a autorităților de a ajunge, în acest mod, la o repartizare echitabilă a mărfurilor de primă necesitate. Nu atît gunoaiele semnalează apropierea de o piață din Europa de Est, cît mirosurile care plutesc în aer imediat ce treci de Trieste, accentuîndu-se pe măsură ce înaintezi spre Răsărit. Pentru mine, înainte de toate, Europa Orientală înseamnă un buchet de efluvii. Cînd ajung pe aeroporturile din București, din Budapesta sau din Belgrad, sau cînd mă plimb pe bulevardele mărginite de bogate clădiri neoclasice din Ljubljana sau din Pesta, adulmec imediat parfumul acrișor, un pic fetid și rînced al legumelor conservate în saramură, pe care-l temperează aroma usturoiată, dulce-pipărată a măciuliilor de mărar uscat. Mirosuri contrastante și pătrunzătoare, fade și înțepătoare, mirosuri persistente care se agață de reliefuri și de haine, impregnîndu-le cu peceți indelebile. Odorile chimice și emanațiile industriale, de benzină prost rafinată, de gudron ars, de detergenți aspri, de săpunuri rustice și fără parfum, miresmele primăvăratice și putreziciunile de toamnă nu izbutesc niciuna să acopere izul de saramură. Saramura și mărarul sînt încrustate în sol, în piatră, în metal, în lemn, anume parcă pentru a zidi în călător amintirea lor. Astfel că, mult înainte de a pune efectiv piciorul în piața Amzei, mi-era de ajuns să închid ochii și să adulmec aerul pentru a-l zări pe țăranul valah sau moldav, cu o căciulă prăpădită de blană pe creștet, cufundîndu-și mîinile tăbăcite în pîntecul putinii cu castraveți sau cu varză dulce-acrișoară, pentru a scoate la iveală, după cîteva clipe, o materie de un verde stins, palid, picurînd un lichid aproape lăptos. Cîte un castravecior mai scapă, din cînd în cînd, din căușul prea plin al mîinilor și alunecă, țîșnind ca un pește, înapoi în poloboc. În orice piață, legumele în saramură ocupă un sector special rezervat lor, dar tenacitatea mirosului lor întrece miroznele exalate de alte condimente, năpădind străzile din jur și, din piață în piață, din casă în casă, din apartament în aparta-

ment, se întinde peste tot orașul: nu există locșor locuit care să nu expire mireasma cu pricina. Cînd mi se mai întîmplă să mă plimb prin piața Amzei, o iau întîi spre vînzătorii de murături – ca într-un soi de pelerinaj grație căruia, după luni de absență, reintru din plin în comuniune cu România, înainte chiar de a fi constrîns la asta prin forța limbii. Omniprezența murăturilor rememorează perpetuarea arhaică a vieții în lupta nesfîrșită împotriva alterării alimentelor, care, după agapele estivale și autumnale, condamna la foamete și răbdări. Saramura este garanția consumului alimentar ostentativ în timpul sărbătorilor de iarnă – jertfă a oamenilor către ei înșiși, în eterna sfidare a morții hibernale prin riturile consacrate nașterii și botezului Mîntuitorului sau ale Anului Nou, ce pregătesc, în vremea logodnelor și a nunților, gajuri de completitudine pentru perpetuarea lumii. Triumf derizoriu și tranzitoriu, pe care repetiția îl transformă în omagiu adus vieții de cei care știu din instinct că restriștile și precaritatea existenței nu sînt depășite decît în jocurile muritoare ale excesului, ale lipsei de măsură și ale pasiunii. Saramura – cu focul sării temperat de apă – atrage atenția mai întîi prin miros, apoi prin gust și prin habitudini culinare, pentru a zgîlți conformismul nostru de occidentali ghiftuiți. Saramura trimite la acea românitate simplă, mai puternică, mai senină, mai ancorată ca niciodată în solul vechilor sale valori, care încă mai luptă, cu prea puține șanse, împotriva așa-ziselor isprăvi ale industrializării frenetice, cu rezultatele ei cu atît mai catastrofale cu cît, se vede treaba, nu sînt capabile să ofere decît incertitudine – deși odinioară se anunțau ca epifanie a unui viitor mai bun.

În piața Amzei am început eu să-i dau de cap acestei țări pe care încerc s-o celebrez aici, în scris. Prima oară cînd am ajuns în acest loc, într-o dimineață cam cețoasă din iulie 1973 – prevestind canicula umedă în vaporii grei ridicați de pe lacurile din jurul Bucureștiului –, am rămas descumpănit în fața acestui spectacol încîlcit, de abundență și raritate. Însoțit de un coleg care îmi oferise amabil serviciile sale de interpret, am parcurs încet aleile geometric tăiate dintre tarabe, în vreme ce țăranii, încercînd să ne atragă atenția, ne apostrofau cu o violență trucată. Curiozitatea mi-a fost stîrnită însă de un bărbat înalt și firav, cu fața intens pîrlită, orbite înfundate și ochi de un albastru clar, cuprinși de umbra cearcănelor, cu nasul ascuțit, fixat peste niște pometi pronunțați, și gura cu buze subțiri, ca o tăietură de scalpel. În ciuda căldurii de afară, purta pe cap o căciulă înaltă de astrahan negru, cu crețuri mici, de sub care se iveau cîteva șuvițe sîrmoase, de un blond pal. Tăcut și țeapăn cînd toți ceilalți se agitau, vorbind tare, interpelîndu-și mușteriii sau suduindu-se, el stătea în picioare în fața unei tarabe cu linguri de lemn minuțios cioplite. Unele mai degrabă masive, care – se vedea de la o poștă – nu păreau destinate unui uz domestic oarecare. Pe cozile lor largi erau reprezentate diverse semne și simboluri din evanghelii, din poveștile populare ori pur și simplu desprinse din viața țărănească de zi cu zi. Crucea înflăcărată, peștele stilizat, mielul mistic, căpisterea, roata solară ocupau centrul cozilor de linguri, iar marginile și capetele inferioare și superioare erau încărcate cu fine decorațiuni geometrice, triunghiuri, romburi și alte ele-

mente de bordură angulare, comune în decorațiunile balcanice. Individul era în mod cert un virtuoz în arta cizelării lemnului moale de molid; cine va fi văzut cum și la ce se folosește o lingură țărănească, ar fi sesizat însă în ele decadența artizanatului popular. Abundența și măiestria păreau fructul unei gîndiri epuizate în vană redundanță decorativă, în lupta cu concurența stîrnită de obiectele cu funcții tehnice identice, dar produse pe cale industrială. Altminteri avea mare succes – mușterii se înghesuiau în jurul tarabei și se tocmeau fără vlagă, gata să cedeze cînd țăranul, sigur de vînzare, se arăta intratabil. Iar lingurile se topeau văzînd cu ochii; se rupeau de lîngă creatorul lor pentru a împodobi cine știe ce apartamente cărora stăpînii credeau că le aduc o tușă de tradiție – nefăcînd, în fapt, decît să le încarce cu un nou produs comercial. Aș fi putut discerne acolo dovada că, astfel, cu cît obiectul artizanal cîștigă teren comercial, cu atît își pierde spiritul care altădată îl smulgea din substanța brută – sacrificînd pe altarul concepțiilor mic-burgheze despre frumusețea populară austera puritate a formelor destinate celor mai banale activități cotidiene –, fapt sesizat altminteri chiar de inovatorul Brîncuși. Această întîlnire avea să se dovedească premonitorie, anticipînd toate cele de care aveam să mă lovesc cînd am plecat să trăiesc în văile înalte ale Carpaților de miazănoapte. Recunosc c-am fost atins atunci de miopie, căci, dacă în momentul acestei întîlniri aș fi dovedit mai multă iscusință, dacă nu m-aș fi lăsat orbit de tradiția prostituată dîndu-se celui care oferea mai mult, în spectacolul triumfător al propriei sale corupții, de multe rătăciri m-aș fi scutit mai apoi...

Ceea ce o tradiție folclorică desemnează greșit prin "artă populară" acoperă obiecte care aparțineau (și aparțin încă) domeniilor vieții cotidiene, ale muncii agricole sau ale vieții cultuale. Or, aceste lucruri nu dispar brusc din ograda țăranilor cînd sînt înlocuite prin produse industriale sau semiindustriale cu funcții identice; ele supraviețuiesc unele lîngă altele, obiectul țărănesc dispărînd încetul cu încetul pentru a se transforma în obiect decorativ, în obiect "de artă" – carcasă fără viață, atîrnată pe pereții locuinței personale ori pe simezele muzeelor, în fața ochilor avizi, naivi și ignoranți ai vizitatorilor. Reprodus pentru a ostoi consumul nesățios de arhaism, obiectul țărănesc se dilată, devine expresie măiestrită, atinge monumentalul, eroicul, ca și cum mîna condusă de gîndirea care-l concepe s-ar fi împrumutat brusc altor stăpîni atunci cînd creatorul a fost promovat la rangul de "artist popular".

Eram, așadar, uluit de rusticitatea măiestrită a lingurilor țăranului moldav coborît înadins din satul său din Bucovina în piața Amzei. În aceeași zi însă, perechii de țigani de alături, care vindea linguri rudimentare, păstrînd încă urma cuțitului ce le dăduse forma, i-am aruncat doar o privire distrată, răspunzînd fără prea multe civilități. Pe taraba lor mai erau și niște umerașe, la fel de imperfect tăiate, și niște fuse care, ghiceai imediat după perfecta lor simetrie, veneau direct de la strung. Cîteva tăieturi neregulate pe coada lingurilor și pe fiecare bucată de lemn, cîteva pete de culoare fluorescente pictate după tipar țineau loc de ornament. Acum, îmi par

nişte reminiscenţe tradiţionale de la marginile urbanităţii, dar atunci, în acele momente iniţiatice, rămăsesem surd la semnalul dat de contrastul dintre cele două tarabe. Una cu rămăşitele bine cizelate ale unei tradiţii deja moarte, alta cu bietele sale instrumente funcţionale, de uz cotidian, amîndouă, în simultaneitatea lor juxtapusă, ilustrînd alegoria unui adevăr profund, anume că în Europa arhaicul, sau măcar ceea ce-i ţine locul, nu se află niciodată acolo unde se arată şi se enunţă ca atare. Ceea ce atunci îmi apăruse ca vulgar şi degradat, pe scurt, lipsit de interes, la ţigani, îmi pare acum că ar conţine mai multă autenticitate decît ornamentele, canelurile şi geometriile vecinului lor de tarabă.

Cuprinse astăzi sub o singură privire, cele două tarabe exprimă raporturile ambigue pe care România le întreţine cu modernitatea, dincolo de interminabilele şi insipidele discursuri oficiale. Ţară subdezvoltată, România e antrenată de modernitate într-o spirală a inovaţiilor din ce în ce mai costisitoare – şi depăşite, înainte chiar de a fi terminate –, pentru a pecetlui o devenire măcinată de frustrări şi de sărăcie. În faţa acestei legi de bronz care domină şi comandă toate societăţile (inclusiv pe cele din Occident, care îi sînt totuşi principiul motor), puterea politică şi gîndirea culturală din România (cu mult înaintea instalării atotputerniciei comuniste) recurg întotdeauna la afişarea naivă şi ostentativă a tradiţiilor deturnate şi "pasteurizate".

Din această perspectivă, perfecţiunea ornamentală şi decorativă a moldoveanului nu era decît o aparenţă printre altele asemenea, ca spectacolele folclorice oferite de putere vizitatorilor de marcă, turiştilor şi propriilor cetăţeni – adică un efluviu de arhaism vaporizat peste megalomania modernistă, un surîs grabnic aseptizat şi transformat în grimasă, care trimite, odată consumat obiectul, la trivialitatea raporturilor politice şi mercantile. Ştaiful mărfurilor sale şi virtuozitatea care le produsese (întocmai ca perfecţiunea tehnică a trupelor de dans şi a coralelor semiprofesioniste de cîntece folclorice) înşală, sugerînd posibila perfecţie estetică a arhaismului, cînd, de fapt, excesul decorativ atestă chiar inutilitatea obiectului, amintind, *a contrario,* fără s-o enunţe însă explicit, omniprezenţa industriei şi a capitalului; sînt mai degrabă semnul direct al unei supuneri totale. Frumosul obiect ţărănesc – frumoasa lingură (am şi eu o duzină) – te face să visezi fiindcă aminteşte fără efort o lume dispărută, o lume pe care ne place să ne-o imaginăm arcadiană, ea nefiind în fond decît imaginea pastoralelor libertine din secolul al XVIII-lea, croită pe gustul plăpînd al mic-burghezilor care şi-au uitat trecutul recent, cînd satisfacerea nevoilor elementare şi violenţa cotidiană a raporturilor sociale dominau viaţa rurală. Or, dacă tradiţia cerea ca ustensilele de uz casnic, uneltele agrare sau ale meşteşugurilor, chiar cele mai mărunte, să fie însemnate cu semne şi simboluri, era pentru că în acele vremuri de creştinism popular atotputernic nicio activitate nu trebuia să scape ordinii transcendente a divinului. A ara pămîntul, a semăna, a culege, a cosi, a măcina grăunţele, a frămînta aluatul, a se hrăni, a toarce, a ţese, a bate laptele sau a spăla rufele la rîu, toate beneficiile muncii de zi cu zi însemnau o neîncetată sfidare a forţelor obscure ale naturii, un pic de mană oferită oamenilor prin nepătrunse-

le vreri ale lui "Dumnezeu-Sfîntul", ale cărui simboluri majore erau, iată, înscrise pe toate uneltele ce prelungeau mîna omului. În partea opusă, grosolănia şi imperfecţiunea obiectelor rudimentare vîndute de ţiganii gata de tocmeală şi la un preţ rezonabil plasau lingurile de lemn la locul lor de fapt şi de drept: în bucătărie. Gîndindu-mă încă, retrospectiv, la acele fuse, abia acum sesizez valoarea acestui contrast, care atunci nu mi-a grăit nimic. Fusele ţiganilor reprezentau rezultatul unei activităţi arhaice, care ştiuse să se adapteze la tehnica micii producţii industriale. Dacă în sate uitate de lume mai poţi găsi, încă, fuse cioplite de mînă, cei mai mulţi dintre muncitorii-ţărani, dintre ţăranii colectivizaţi sau nu, munciţi de grijile multiplelor activităţi complementare şi necesare pe care le au de îndeplinit, nu mai au timp şi de aceste meşteşuguri hibernale: fiindcă a fabrica un fus de calitate, cu proporţii echilibrate, cere, pe lîngă pricepere, şi timp.

Modernitatea, mai ales după 1948, a forţat, deseori sub constrîngere, abandonarea portului tradiţional, sigur, prea puţin adecvat activităţilor urbane, dar mai ales considerat "prea ţărănesc" de autorităţile alarmate în faţa oricărei mostre de arhaism autentic; în schimb, aceleaşi autorităţi şi-au dat acordul ca intelectualii să se îmbrace ţărăneşte în paradele din oraş sau în saloane şi să transforme veşmîntul arhaic în modă urbană. Cu toate acestea, la scara întregii ţări, industria şi liniile de distribuţie s-au dovedit incapabile să satisfacă noile cereri de îmbrăcăminte croită modern, dar care să ţină şi de cald – de vreme ce se făcuse totul pentru a determina dispariţia ţesutului manual. Foarte repede, tricotajul s-a substituit ţesutului, avînd nevoie de importante cantităţi de lînă fină, filată după metodele cele mai arhaice: aşa că fusele astea, a căror producţie seamănă cu o parodie de producţie industrială, livrau ceva apropiat de o antiteză nespectaculoasă a modelului modernist. Nu este însă acesta, într-o accepţie minoră poate, un alt aspect al paradoxului modernităţii româneşti, al incapacităţii sale de a depăşi stadiul bricolajului, improvizaţia, aparenţa – incapacitatea, de pildă, de a construi trotuare şi străzi bine tăiate, care să nu se inunde cînd dă o ploaie, ca şi cum nivela cu apă nici nu s-ar fi inventat?[7] Şi, chiar dacă e lipsit de orice referinţă la tradiţia folclorică, fusul fabricat în serii semiindustriale le permite celor care au părăsit lumea tradiţiei rurale să-şi fabrice în continuare haine. Sigur, aceasta e o manieră, în fond banală, de compensare a carenţelor unui sistem care crede că poate rezolva totul pe baza unui singur centrul decizional. Totuşi, această adaptare la constrîngerile unei economii de lipsuri permanente poartă în sine contactele imemoriale cu lîna brută, care, odată degresată de seu, urzită, toarsă, ţesută sau tricotată, redă confecţionării de haine sensul şi totalitatea care o readuc în marele ciclu al vieţii. Fusele şi ceea ce desemnează ele ca muncă făcută într-adevăr de oameni vii – iar nu de zombies

7. Chiar şi astăzi, după optsprezece ani de postcomunism, trotuarele şi străzile se inundă la o ploaie mai zdravănă... Să fie oare vorba – nu vă fie cu supărare – de o "trăsătură culturală", adică de un comportament care rezistă în faţa timpului, a transformărilor politice, a influenţei inovaţiilor tehnice?

care parodiază tradiția într-o farsă obscenă – indică o filiație certă cu această tradiție, cu reala sa mefiență față de modernitate, chiar dacă se arată, în același timp, fascinată de gadgeturile ei. În fine, și nu e acesta cel mai neînsemnat dintre paradoxuri, comerțul cu fuse nu-și epuizează semnificația în limitele întrebuințării sale urbane; cel mai mult le folosesc țăranii, asigurînd esențialul aprovizionării cu lînă toarsă, pe care o vînd în piețe. Chestionați asupra alegerii lor, ei știu perfect să cîntărească avantajele fuselor semiindustriale, care, ușurînd în același timp sarcina femeilor, cresc și productivitatea, fiindcă echilibrul perfect în rotire permite torcătoarei să-l învîrtă mai ușor cu vîrful degetelor, fără a-și obosi prea tare mîna. Fusele vîndute de țigani nu exprimau, așadar, o schimbare reală în spiritul cutumei țărănești, pe cînd lingurile de un kitsch rustic și barochizant ale moldoveanului îi cîntau în mod sigur prohodul, ilustrînd pe deplin această remarcă a lui Adorno: "Slăbiciunea unei culturi tradiționale îndepărtate de tradiția sa livrează un pretext pentru ameliorarea și, în același timp, pentru mutilarea acesteia în chip barbar".[8] Tot acolo, în piața Amzei, în afara ostentativului spectaculos, poate fi contemplat destinul contemporan al tradiției: transformarea ei – ca a oricărui lucru – în marfă pură, pentru împodobirea unor spații (publice sau private) din care spiritul său a fost definitiv alungat. În locurile unde se ține piața, am descoperit, așadar, puțin cîte puțin, sub clinchetul așa-zisei sale revitalizări, o tradiție înstrăinată de spiritul care, odinioară, îi inspirase expresii mai bogate ori mai modeste. Acum nu se mai oferă cumpărătorilor decît niște carcase dezarticulate. La drept vorbind însă, abia mult timp după această primă vizită am reușit să evaluez ponderea juxtapunerii cu pricina, după ce m-am confruntat zi de zi cu viața muntenilor din Carpați, după ce am înțeles că nu era nimic nou aici, paradoxul fiind unul mult mai vechi, din zorii unei gîndiri care identificase românitatea populară cu esența culturală și politică a unui stat a cărui etnie se concepea ca națiune.

M-am rătăcit oare? Să mă fi atras aceste preumblări mult dincolo de străzile și locurile din București, pe cărările digresiunilor temporale și spațiale? Mi-am recitit, în lumina peregrinărilor ulterioare, primele impresii, consemnate pe fugă în carnete în vremea primelor mele hoinăreli, încercînd să reînnod firele disparate ale unei experiențe care, de atunci, s-a hrănit din alte peregrinări, din alte orașe și alte țări, mai apropiate sau mai depărtate de Europa Orientală. Cu toate acestea, în pofida peregrinărilor ce m-au purtat în lung și-n lat pe teritoriul României, această primă vizită (și cîte vor mai fi urmat după ea!) a fixat în memoria mea amprenta indelebilă a mirosurilor de saramură și mărar și imaginea, ușor estompată, a acestor sărmane obiecte.

---

8. Th. W. Adorno, *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée* (*Minima Moralia,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1951), Payot, Paris, 1980, p. 208. [În română, a se vedea Theodor W. Adorno, *Minima moralia. Reflecții dintr-o viață mutilată,* traducere din limba germană de Andrei Corbea, Grupul Editorial Art, București, 2007, p. 208 – *n. trad.*]

2. Unde se va vorbi despre a suta aniversare a Coca-Cola

Din 1973, de fiecare dată cînd ajungeam în România, în fiecare sîmbătă seara, între orele 20 și 21, asistam la un fel de rit cvasinațional (sigur, mai respectat la oraș decît la țară): serialul american de televiziune. O oră de cult pentru *Dallas, Mannix, Columbo* și altele asemenea, de care nu-mi mai aduc aminte. Nicio reuniune mondenă, nicio masă oficială sau de familie, niciun *party* nu începeau înainte ca saga incoerentă despre miliardarii texani sau despre istețimea polițaiului molcom cu inimă mare să invadeze cîmpul iluziilor a milioane de români. Pentru cei care știu naționalismul cultural acerb al celor mai mulți dintre români, întinderea și intensitatea acestui fenomen trebuie să fi fost cu totul surprinzătoare. Părea un soi de atracție pătimașă, dincolo de frontierele politice, sociale și religioase: de la popa de țară și pînă la intelectualul de renume, de la cel mai mărunt funcționar al unei cooperative agricole din Babadag și pînă la birocratul mărunt, dar cu pretenții, de la fostul aristocrat care-și mai păstra încă manierele rafinate la noul privilegiat care-l maimuțărea pe primul, toți se dedau magiei emanate de ochiul electronic și miraculos, și puțini erau cei care se puteau sustrage fascinației. Tehnică și iluzie se îngemănau pentru a genera o sinergie a miracolului. Comentariile spectatorilor erau un izvor inepuizabil de glose, din care se putea conchide că serialul american (*Dallas* mai ales) oferea dovada tangibilă a existenței unui posibil paradis terestru, mai apropiat sau mai îndepărtat, după cum își imagina fiecare viitorul: unul cu siguranță accesibil, poate chiar mîine, în ceea ce-i privea pe candidații emigrării spre Vest; celorlalți, imensei majorități, serialul le sucea frumos mințile, momindu-i cu perspectiva unui viitor al abundenței, probabil și imprecis, înscris, orișicît, în esența dezvoltării tehnice, fie aceasta, așa cum s-a întîmplat în România, totuna cu ochiul învîrtejit al unui uragan de anxietate haotică, de febrilitate și de nepricepere, care, de la finele anilor 1960, cuprinsese toate forțele țării. Îndată ce se termina episodul din *Dallas,* un alt serial nord-american prelua hățurile acelorași visuri ca și la Budapesta, Praga sau Bruxelles, în Tahiti... sau în Cévennes.[9]

De ce se complăceau autoritățile românești, faimoase pentru tendința lor spre autarhie culturală (și asta în ciuda fascinației lor mimetice pentru produsele occidentale), în preajma unor asemenea manifestări pe care un spirit neinițiat le-ar putea cataloga drept contrapropagandă? Să distingem totuși în acest exces de imagini americane rezultatul unor negocieri abile, grație cărora Statele Unite reușiseră să vîndă, alături de alte beneficii, clauza națiunii celei mai favorizate în schimbul unei prezențe culturale mult mai eficiente decît activitatea îndeobște poticnită a serviciilor culturale, a profesorilor și a asistenților invitați pe lîngă catedrele de engleză ale diverselor universități? N-ar fi o ipoteză nefondată, însă ea nu epuizează nici pe

9. Mic lanț muntos în sudul Franței, la marginea sudică a Masivului Central. Aluzie la o zonă rurală de care autorul e legat prin circumstanțe biografice. *(N. red.)*

departe dedesubturile fascinației tuturor pentru serialul american de televiziune. Ca în multe alte cazuri în care Occidentul se ciocnește de România, sesizez în acest aspect un laborator exemplar al stării de spirit care, de altfel, domină, mai mult sau mai puțin moderat, Europa Centrală și Orientală. Într-adevăr, alte țări din Est, prin tradițiile lor religioase ori istorice, pot uneori să creeze iluzia unui ambient occidental, mai ales cînd intelectuali dăruiți de pe aici își scot argumentele dintr-un bagaj de cunoștințe absolut cosmopolit; totuși, cazul României nu rămîne mai puțin interesant din pricina monedei bătute în jurul latinității limbii sale, ca și cum consecința logică a unei structuri gramaticale ar antrena automat similaritatea între popoare cu experiențe culturale, religioase și politice diferite, dacă nu complet străine unele de altele. Pentru a reveni la succesul indistinct al serialului american pe teritoriul românesc, eu văd în asta manifestarea cea mai evidentă a unei *Weltanschauung* generalizate, mult mai adînc înrădăcinate în sufletul omului modern decît conflictul între blocuri politice concurente, care, în această Lume-a-Treia danubiană, provine din fascinația confuză, optimistă și grotescă față de progresul tehnic, identificat, aici și aiurea, cu bunăstarea generală, căreia Statele Unite par a-i furniza astăzi imaginea desăvîrșită.

Multe alte evenimente petrecute în Europa de Est confirmă ceea ce zic eu c-ar trebui numit triumful cultural nord-american. Gusturile, modelele de comportament americane par să fi învins definitiv nu numai Rusia, sovietică sau nu, în mod clar prea arhaică sau prea academică, dar și Europa Occidentală, care nu mai exportă decît produse supuse normelor anglo-saxone. Pepsi-Cola, Coca-Cola, t-shirts, jeans, whisky, hoteluri turistice și bucătăria lor internațională, pop, folk, rock, country music și, *last but not least,* uzul generalizat al unei engleze americane de aeroport și de hipermarket ca limbă de comunicare internațională – toate acestea atestă faptul că victoriile culturale sînt mai rapide și mai insidioase decît jocurile subtile de geopolitică, devansîndu-le cu mai multe decenii.

Ce triumf al americanismului țîșnea, anul trecut (1988), din veselia euforică a unui coleg maghiar, care, venit să mă întîmpine la aeroport, îmi anunța o nouă victorie a compromisului istoric *à la hongroise:* proiecția, la Budapesta, a primului film pornografic maghiar taman cînd se inaugurau două McDonald's-uri! Păi nu se spunea despre Iugoslavia că era singura țară comunistă un pic democratică doar fiindcă pe tarabele chioșcurilor cu ziare găseai și multe reviste pornografice, care – prin calitatea hîrtiei, a tiparului și prin impresia lăsată de stilul nițel crispat al modelelor – i-ar fi făcut să surîdă pe blazații *hard*-ului occidental? Pare-se că acum (1989) era să fie întrecută de Ungaria, căci, încă din august 1986, aici se ținuse primul Grand Prix automobilistic de formula 1 organizat de o țară din Est. Cu un neobișnuit lux de detalii și cu o fervoare insistentă, presa occidentală s-a complăcut atunci în a relata, pe lîngă prezența miilor de spectatori maghiari, sosirea sutelor de autocare transportînd cohorte de oameni veniți din Polonia, din Cehoslovacia, din Iugoslavia... Ce beneficiu real a obținut însă Ungaria din această inițiativă futilă, în care a tre-

buit să investească patru sute de milioane de dolari? Cînd guvernul ungar trebuie să facă faţă unei situaţii economice delicate, începi să-ţi pui întrebări asupra acestor excese, care nu par să aducă vreun răspuns problemelor sociale celor mai urgente. Să fie Ungaria atît de bogată încît să-şi toace cu atîta dezinvoltură toate resursele financiare pe care exporturile i le procură cu atîta greutate? În schimb, cît priveşte compromisul politic, e la mintea cocoşului să-ţi imaginezi ce fel de beneficiu ideologic au tras din toate astea cei aflaţi la putere...

În primul deceniu de după cel de-Al Doilea Război Mondial, am intrat definitiv în era unei noi modernităţi, care se anunţa încă din zorii secolului al XX-lea. Anul trecut, plimbîndu-mă pe *Váci utca*[10], la Budapesta, am constatat că semăna cu toate străzile pietonale din oraşele turistice ale Europei Occidentale. Cînd mi s-a întîmplat, mai demult, să vizitez noile staţiuni balneare, româneşti sau bulgăreşti, plantate pe coastele Mării Negre, sau mai recent, pe malurile Balatonului, am regăsit, într-un decor identic, aceleaşi transhumanţe estivale ca peste tot în Europa şi această ambianţă de lux fals la preţ mic, oferit turismului de masă. Cînd în aceste decoruri indiferente de beton apăreau obiecte şi dansuri folclorice – unele în vitrinele magazinelor de produse electronice de import, altele pe scenele cluburilor de noapte –, anacronismul grotesc al acestor referinţe ce trimit la o pseudotradiţie arhaică îmi aducea în minte alte asemenea spectacole inofensive, dacă nu chiar puţin mai luxoase şi mai bine organizate, care se oferă peste tot în lume în chip de tinichele pentru turiştii însetaţi de exotism. Dansurile folclorice şi rock'n'rollul sînt distracţiile interşanjabile practicate între două şedinţe de bronzare. Aventura, riscurile necunoscutului, descoperirile inedite, s-au transformat de ceva vreme în *hiking*[11] aranjat de agenţiile de voiaj: mănăstirile din Moldova, safariurile africane sau drumeţiile nepaleze – orice pericol e îndepărtat graţie vigilenţei Europ Assistance, care veghează fără odihnă la confortul turiştilor. N-aş putea spune că refuz această uniformizare în numele unei etici spartane, fiindcă, vrînd-nevrînd, particip şi eu la acest fenomen – însă nu mi se poate interzice să îl privesc cu o detaşare bine-venită, oriunde m-aş afla. Modernitatea culturală de masă ne cuprinde pe toţi – iar ca să i te sustragi, ar trebui să abandonezi confortul, într-atît încît renunţarea la el ar semăna aproape cu o revoluţie. Şi puţini sînt aceia care nu numai că o doresc, dar imaginează şi admit o atare posibilitate. Cu cîteva fărîme de tradiţii, autentice sau false, sîntem gata instalaţi, mai sătui sau mai lihniţi, într-o modernitate culturală generalizată.

Călătorul occidental interesat şi de alte emoţii decît de emoţia contemplării, în altul, a propriei imagini, mai mult sau mai puţin fidele, nu-şi poate reprima surpriza în faţa unor evenimente, considerate de unii neînsemnate, dar care s-au dovedit semnificative prin valorile culturale sau politice învestite în ele de subiecţi. De

10. În maghiară în original: strada Váci. *(N. red.)*

11. În engleză în original: drumeţie, excursie la munte. *(N. red.)*

pildă, această pasiune pentru blugi sau pentru t-shirts, întîlnită chiar și în cele mai retrase sătuce din Carpații românești, unde locuitorii nu duceau lipsă de haine solide și funcționale, confecționate după metode mai mult sau mai puțin tradiționale. Aici, ca și în multe alte părți, modernitatea se confunda cu modelele livrate de cinematograf, de televizor sau de revistele de peste Atlantic. General vorbind, se pare că inovațiile tehnice, ca mediu cultural, sînt pe cale să înglobeze și să depășească politicile care le promovează, servind o altă politică. Astfel, grație discurilor și apoi magnetofonului cu casete, muzica rock a făcut mai mult pentru succesul modelelor și al aspirațiilor livrate de lumea nord-americană decît toate emisiunile de propagandă de la *Radio Europa Liberă* sau de la *Vocea Americii*. Casetele video și magnetoscoapele îi aduc încet-încet (și cu ce succes!) pe eroii pozitivi ai realismului capitalist american, pe "Rambo" și pe alți răzbunători musculoși, în spațiul privat al cetățenilor trăitori în democrații populare, fără ca vreun cenzor să le mai poată controla efectele. Și, cunoscînd talentul la meștereală al celor din Europa de Est, probabil că, nu peste mult timp, or să înceapă să îmbobocească antene parabolice capabile să capteze undele sateliților de televiziune pregătiți să inunde planeta cu mii de programe. Rezistența oamenilor în fața unei ideologii politice sau dispoziția de a o recepta nu țin niciodată de argumente raționale, de fapte probate și dovedite în demonstrații științifice, ci de reprezentări ale lumii legitimate de credințe și convingeri înțelese ca revelație a adevărului lor personal, preparînd un viitor plin de lapte și miere: adică versiunea trivială a dialecticii negative a lui Adorno. Și nu e un paradox oarecare să constați, astăzi, că izolaționismul cultural român, promovat de "ceaușism" (versiune populisto-românească a leninismului), nu mai are niciun efect. Virusul culturii generalizate la nivel planetar a pătruns definitiv în spirite, în așa fel încît numeroși cetățeni, inclusiv marea masă a naționaliștilor de tot soiul, privesc cu interes nu numai la programele televiziunii iugoslave, cei din vestul țării, desigur, dar, fapt cu totul surprinzător, și la televiziunea maghiară, în nord, la televiziunea sovietică, la est, și, culmea ironiei, la bulgari, în sud – fiindcă, de ceva timp, programează multe filme importate din Occident. Iată o sursă de cîștig de luat în seamă pentru profesorii de limbi străine!

Cultura s-a generalizat în acest moment pentru că fluxul nu mai e unidirecțional, cum se întîmpla pe vremurile cînd Occidentul începea să cucerească lumea, și nu mai iradiază dinspre un singur emițător principal spre un număr de receptori pasivi; feedbackul lui este evident de mai mică amploare, dar foarte important cît privește reprezentările pe care le propune. Astăzi, aceleași tehnici, poate mai rudimentare, au făcut să treacă din Est în Vest produse culturale care au acolo ecou cu atît mai mult cu cît diferențele sînt imediat inteligibile în interiorul categoriilor cognitive occidentale, și deci acceptabile într-un cîmp de reprezentări pregătit să le găzduiască. În acest fel, diferențele sesizate în aceste produse nu reprezintă, în fond, decît identități diferențiale slab camuflate, de vreme ce principii identice permit conceperea și receptarea lor. Mai mult încă: mișcarea de uniformizare pare în

prezent să cîştige în faţa spectacolelor de rituri politico-culturale servite de puterile locale propriilor cetăţeni. Îmi amintesc, astfel, defilarea de la 1 Mai 1983, din Budapesta: crea impresia unui bizar melanj între serbările *L'Humanité* sau *Unità* şi paradele americane. Pe lîngă atitudinea destinsă, chiar de tot relaxată, a înalţilor conducători ai partidului şi ai statului şi a familiilor acestora, aşezate în tribuna oficială, mulţimea care defila arăta la rîndu-i o dezinvoltură copilărească, o plăcere incontestabilă de a defila într-o ambianţă de sărbătoare populară duminicală, unde simplii cetăţeni veniţi cu familia şi ţinîndu-şi copiii de mînă sau pe umeri se amestecau cu grupuri de muncitori şi de funcţionari doar cu puţin mai disciplinaţi, care prezentau realizările tehnice ale întreprinderilor unde lucrau. Totuşi, ceea ce făcea stilul paradei şi se livra ca semn al epocii, ca emblemă a unităţii culturale generalizate, se arăta în final, ca apoteoză-cheie a spectacolului. Mai întîi, un camion cu sigla Hungarofilm proiecta reconstituirea unei scene din filmul *Mephisto,* care, cu cîteva luni înainte, obţinuse la Hollywood Oscarul pentru cel mai bun film străin. Apoi, cireaşa de pe tort a paradei: un grup numeros de tineri şi tinere, îmbrăcaţi în costume de gimnaşti (ţinută clasică în paradele aniversare din statele comuniste), ce purtau pe braţe cuburi de diverse culori şi compunînd, mai mult sau mai puţin precis, cîteva combinaţii de cub Rubik – unul dintre marile succese comerciale ungureşti, în Occident şi în lume. Nimic despre cultura naţională de masă, nicio referinţă la folclor, la istorie sau la literatura autohtonă, nici la vreo specificitate socialistă nu subzista aici; doar versiunea locală a subiectelor sau atitudinilor preluate de prin alte părţi. Cît despre concertul de muzică pop care a încheiat această zi, în grădinile din Városliget, situate în spatele tribunei oficiale – nu mi s-a părut decît o reeditare mai modestă a Woodstockului (cum se mai întîmpla şi în Polonia, în Germania de Est şi chiar în România), unde extrase din opera rock *István a Király* (Ştefan, regele), un soi de *Jesus Christ Superstar à la hongroise,* reprezentau singura concesie făcută culorii locale.

Cînd folosesc termenul "cultură de masă", desemnez în mod esenţial un ansamblu de produse scripturale, muzicale, vestimentare, astăzi şi audiovizuale, destinate a fi consumate (respectiv vîndute/cumpărate) de publicul larg, chiar dacă acest consum se limitează la plătirea unui preţ derizoriu pentru a vedea, a asculta sau a citi. Odinioară, între 1843 şi 1847, Balzac, în *Iluzii pierdute* şi în *Strălucirea şi suferinţele curtezanelor,* ilustrase perfect simptomele acestei mutaţii culturale, descriind raporturile organice de corupţie dintre marea presă de informaţie, aflată la începuturile sale, şi jurnalism. Scriitorul monarhist sesizase în acelaşi timp şi puternica nocivitate emanată de ascensiunea politică şi economică a marii şi micii burghezii. Totuşi, conceptul de cultură de masă nu e destul de precis, doar dacă nu i se dă o dimensiune antropologică, pentru a oferi o imagine sintetică şi a reprezenta, pe lîngă alte produse livrate consumului de masă, complexul de percepţii, de acţiuni, de comportamente, într-un cuvînt, ansamblul de reprezentări şi de acţiuni care le favorizează şi le suscită pe acestea – prezentîndu-se ca necesitate – şi restrîng libertatea

de informație. Unii autori – precum Roland Barthes și al său "sistem al modei" – au crezut că pot înțelege aceste fenomene făcînd apel la noțiunea-concept de modă – mai ușor inteligibilă –, dar, în ceea ce mă privește, mă tem că această noțiune-concept nu e decît un eufemism, prea ancorat în cultura futilului și a efemerului, atît de larg răspîndită printre intelectualii francezi, pentru a mai putea determina, cu insistența necesară, ceea ce, în cultura de masă, provine din publicitate, adică din manipularea opiniilor și a dorințelor ori – în termeni mai brutali – din propaganda făcută în jurul mărfii. Nu formează ea gusturi? Nu impune nevoi necunoscute înainte? Nu oferă ea normele morale și politice și, dincolo de acestea, viziuni ale lumii? Cultura de masă nu e o inovație recentă, iar spiritul ascuțit al lui Karl Kraus i-a consacrat cîteva dintre aforismele sale acerbe, de pildă acesta, cel mai reușit dintre toate: "Între ziare și viață e cam aceeași legătură ca între o ghicitoare în cărți și metafizică".[12] Aș îndrăzni să adaug însă că ghicitul în cărți e cu siguranță mult mai aproape de metafizică decît sînt ziarele noastre de experiențele existențiale. Pe scurt, modernizarea presei n-a alterat esența culturii de masă, n-a transformat-o, chiar dacă tehnicile de comunicare și rețelele la scară planetară i-au facilitat cuprinderea întregii lumi. Cultura de masă își urmează opera de uniformizare, de cînd masele de indivizi, odinioară condamnate explicit la tăcere, au fost chemate să legitimeze puteri, de multe ori autoritare sau corupte, ca parlamentarismul, ori tiranii ca fascismul sau comunismul – totuși, niște regimuri deloc străine celor mai secrete aspirații ale acelorași mase, care mai tîrziu s-au arătat ingrate și versatile față de foștii stăpîni, delegitimîndu-i în favoarea unor noi și virginale figuri, chemate să alimenteze cu iluzii noi speranțele pînă atunci trădate. *Panem et circenses* – sentința lui Juvenal a făcut carieră în cultura de masă, pentru a deveni deviza omnipotentă a popoarelor și a națiunilor moderne.[13] În fluxul acestei mișcări generale, care le era intrinsec străină, statele-națiuni ale Europei Orientale și balcanice au încercat să construiască, în folosul lor, o cultură națională de masă (ale cărei principii conceptuale le voi analiza în capitolul următor), fără a putea rezolva cvadratura cercului dată de fragilitatea lor constitutivă, respectiv de preocuparea lor de a participa la universalitate, ambiția lor fiind să conserve ceva dintr-o tradiție în mod esențial țărănească, considerată unică și ireductibilă.

De fiecare dată cînd naționalul utilizează o tehnică nouă, mai aptă să împărtășească larg conținutul specific al mesajului său, natura însăși a mediului îl antrenează, paradoxal, spre uniformitatea generală și, în consecință, abolește naționalul.

---

12. K. Kraus, *Dits et contredits,* Leibovici, Paris, 1975, p. 86 (*Sprüche und Widersprüche,* Heinrich Fischer und Koesel Verlag, München, 1955).

13. În 1982, România nefiind selecționată pentru faza finală a Campionatului Mondial de Fotbal, guvernul a decis să nu mai cumpere drepturile de transmisiune în direct a meciurilor. Atunci, locuitorii din Oltenia și din Valahia s-au întors frumușel spre televiziunea bulgară, care retransmitea Mondialul, în ciuda absenței din competiție a echipei sale naționale.

Acesta este, pare-mi-se, resortul care determină unele regimuri politice ultranaționaliste să întrebuințeze încă tehnicile arhaice de comunicare culturală, ca adunarea mulțimilor de oameni și paradele militare. Cu toate acestea, dincolo de conflictele cele mai evidente, în Est, ca și în Vest, tehnica și economia, de piață sau planificată, constituie principiile universale și fondatoare ale unui sistem de dezvoltare care-și are propriile sale legi, cvasiautonome, de autoreproducere a propriei expansiuni și, pînă la urmă, șterg orice diferență. Că economiile de tip sovietic au mai puțin succes pe piețele interne și externe nu e decît o realitate oarecare pe scara unei istorii a tehnicii cu mult mai vechi. Faptul contează prea puțin, economiile de tip sovietic participînd, într-un ritm mai lent, desigur, dar la fel de irepresibil, la destinul comun al umanității. Numeroase revolte populare izbucnite în cursul ultimelor decenii în statele comuniste au avut ca motor nu visul unei libertăți abstracte sau acela al unei democrații autentice, neinventate pînă azi, ci ceva mult mai trivial (să nu le fie cu supărare tribunilor occidentali ai drepturilor omului!): incapacitatea, inaptitudinea și nepriceperea conducătorilor comuniști de a oferi populației nivelul de viață al popoarelor din Europa de Vest sau chiar din Statele Unite. Altfel spus, aceleași reprezentări ale fericirii în modernitatea tîrzie tind să se generalizeze pentru a fi enunțate, în diferite limbi, sub forma "angloneologismelor".

Repet, fenomenul nu e nou – noi sînt numai implicațiile dimensiunilor la care a ajuns. Pînă spre anii 1950, publiciștii aveau încă în cap fosta dicotomie între cultura savantă și/sau de avangardă, ambele cosmopolite, și cultura de masă națională sau chiar culturile regionale și sociale rămase încă vii, chiar dacă după sfîrșitul Primului Război Mondial filmele, cîntecele și cărțile de succes începuseră să treacă dincolo de frontiere și de limbi. Or, cu cît cultura națională sau etnico-națională se integra în mișcarea generală, cu atît unificarea și distrugerea comunităților arhaice impuneau utilizarea unor tehnici de comunicare presupunînd modele asemănătoare; cu cît specificul național se afirma ca negare a formelor similare dezvoltate în afara frontierelor sale politice, cu atît se înscria mai apăsat în același spirit generalizat, împărtășit de toată lumea. De aceea, războaiele și măcelurile nemaiîntîmplate din secolul al XX-lea nu sînt cîtuși de puțin – cum încearcă mulți publiciști să arate – rezultatul unei confruntări între esențe ireductibile și antinomice ale Națiunilor-etnii-popoare. Nu reprezintă – în ciuda discursurilor explicite – conflicte între culturi intrinsec străine unele altora; dimpotrivă, aceste conflicte desemnează esența unei identități profunde: din aceeași plămadă cu războaiele religioase care, la vremea lor, dezbinau vechea *communitas* creștină, războaiele moderne nu se isprăvesc pentru că rămîn fundamental niște războaie fratricide, vendete la scara națiunilor sau a imperiilor moderne, războaie civile generalizate, cum scrie Ernst Jünger în *Nodul gordian*, în legătură cu Germania nazistă și cu Uniunea Sovietică. Cum să nu distingi o identitate de aceeași natură în războaiele balcanice sau în Primul Război Mondial?

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

De cînd sînt supuse procesului accelerat de inovaţie, tehnicile de comunicare au suscitat, graţie capacităţilor de reproducere infinită a similarului, atît extinderi de pieţe, necesare propriei rentabilităţi, cît şi procesul de difuzare a uniformităţii generale. Altfel spus, tranzistoarele, magnetofoanele, magnetoscoapele, computerele - ca şi armamentul cel mai modern - nu fac decît să pătrundă prin efracţie în culturile colonizate, care le primesc azi cum primeau odinioară podoabele de sticlă amăgitoare de la conchistadori. Aceste obiecte sînt, în plus, şi producătoare de noţiuni, de concepte care bulversează atît formele de acţiune, cît şi pe utilizatorii lor. Confruntată cu această ofensivă inedită a tehnicii, cultura naţională de masă a ţărilor din Europa Orientală şi balcanică se destramă, incapabilă să riposteze fără a imita, fără a se conforma obiectului, marfă şi ideologie, de îndată ce încearcă să-l combată pe propriul său teren. Ea îşi pierde, astfel, esenţa de autarhie culturală arhaizantă. Dar aceasta din urmă nu fusese oare, de multă vreme, abandonată? Ba bine că nu: chiar de dinainte ca Imperiul Sovietic să se interpună ca un ecran bine-venit pentru aburoasele lăcrămaţii, dragi sufletelor nobile, care manipulează identitatea naţională, confundînd în mod periculos libera circulaţie a oamenilor şi a ideilor cu aceea a capitalului şi a mărfii, în folosul unui imperiu cel puţin la fel de glorios şi neinteresat în protejarea culturilor care nu tind să se identifice cu el. Numai tonţii, amnezicii şi negustorii au (sau vor să inducă) impresia că băutul de coca-cola la Moscova, Bucureşti sau Budapesta e vreun semn de democraţie!

Europa Centrală şi Orientală are deja experienţa mizelor letale ale epocii în care publicişti stipendiaţi mobilizau opinia publică occidentală împotriva politicii naţionalităţilor a Austro-Ungariei, denunţată ignorantelor mase occidentale ca "închisoare a popoarelor". Consecinţele acestei cruciade umaniste sînt bine cunoscute! În mod evident, cultura naţională de masă era deja văduvită de esenţa autarhiei sale şi a autenticităţii arhaizante din momentul în care, în vederea unui *telos* statal, a transformat ţăranul tradiţional într-o ipostază esenţializată, unitară şi unică, a naţionalui atemporal. Voi reveni asupra acestui fapt.

3. Turistul şi etnologul

În ziua de azi, a călători a devenit un fapt banal. Privită de pe Sirius, în lunile de vară, emisfera nordică a Pămîntului oferă de bună seamă imaginea unui terci cultural[14] clipocind de prin toate colţurile. Călătoria şi-a pierdut caracterul aventuros care călea, odinioară, caracterul unui om: plecatul la drum însemnînd contactul cu o străinătate (stranietate) întrevăzută într-o carte, într-o gravură sau aflată

14. În original, *bouillon de culture* (de la *bouillir,* a fierbe, *bouilli,* fiertură etc.), aluzie şi la titlul unei cunoscute emisiuni cultural-literare de televiziune animate de Bernard Pivot. În franceză, expresia se mai foloseşte şi pentru desemnarea unui tip de cultură microbiologică de laborator. *(N. red.)*

din vorbele unui călător de cursă lungă. În apuse vremuri, alți călători răspundeau chemării pioase, care-i obliga la un pelerinaj pe urmele culturilor noastre eponime și ale locurilor sfinte. Mînați de patima cîștigului, unii se dedau necunoscutului pentru a face avere, iar alții căutau, în inima junglei, să îndrepte suflete pierdute spre legea lui Christos. Astăzi însă, aventura se confundă cu spectacolul mediatic, cu sportul mercantil și publicitar: nicio comparație posibilă între cursele navale în jurul lumii, unde fiecare concurent e supravegheat de balize-satelit și primejdiile înfruntate de echipajul unui galion care se întorcea, încărcat cu scumpe poveri, din Indiile Occidentale... Voiajul contemporan e o afacere de mase, organizate în cohorte disciplinate, în scopul de a împăca plăcerea cu comercialul și pseudocultura. Bălăceală, *windsurfing*, scufundări, bronzare, tenis, jogging, distracții asezonate cu o fărîmă de cultură, ruine și muzee supraaglomerate, concerte și teatre în aer liber, fiecare aspirînd să-și găsească undeva, sub un cer senin, într-un decor balnear și fără constrîngerile muncii de zi cu zi, *habitus*-ul său urban. Pe scurt: un fel de weekend mai prelungit. Cu ochiul lipit de obiectivul unui aparat foto sau al unei camere video, turistul se zgîiește la băștinașii care înviorează cu o tușă exotică banalitatea spațiului balnear. Mulți cred că sînt aici pe urmele alterității, cînd, de fapt, nu fac decît să reproducă o iluzie prozaică, programată din start de ideologia voiajului democratic. Mișcarea e generală, masivă, de proporții planetare, sucind pînă și mințile celor mai năpăstuiți, care întrezăresc în ea expresia unei libertăți împlinite, dar nu vor gusta niciodată deliciile unui hotel de cinci stele, poate doar, cine știe, într-o zi, hărmălaia și vacarmul vreunui camping puricos!

În ceea ce mă privește, n-am venit în România în vacanță. Am venit în calitate de etnolog, pe spezele unui cît se poate de oficial ordin de misiune din partea CNRS, în scopul îndeplinirii unui program de lucru în colaborare cu unele instituții de cercetare. Ceva îi apropie totuși pe etnolog (sau pe sociolog) și pe turist – anume, absența neprevăzutului. Și unul, și celălalt merg pe cărări marcate. Unul pentru că i se asigură cantitatea de confort și distracție pe măsura prețului convenit dinainte, celălalt pentru că activitatea sa trebuie să răspundă unui număr de criterii și de exigențe universitare și instituționale care predetermină întîlnirile cu oamenii, întrebările, stilul de viață, și pregătește răspunsurile. Atît pentru unul, cît și pentru celălalt, mecanismele de protecție prestabilite nu mai lasă loc fisurilor pe unde s-ar putea strecura neprevăzutul, demontînd habitudinile și lenea minții. Turistul nici nu așteaptă, nici nu-și dorește neașteptatul, incontrolabilul, iremediabilul care să-i dea viața peste cap (nici măcar cînd e vorba de amor). La fel, etnologul, apărat de impertinența evenimentelor grație asigurării suverane pe care i-o conferă "știința" sa și instituția care-l găzduiește, se păzește prudent de experiențele susceptibile a-i pune în pericol poziția și statutul. Umanismul, al cărui pristav pretinde a fi etnologul, se confundă cu privilegiile care sînt apanajul intelectualilor dintr-o țară bogată, dezvoltată și puternică. Nu că ar fi realmente posibil – cum atîția naivi sau demagogi au tot susținut-o în Occident – să te integrezi sau să te identifici total cu societatea

indigenă: numai un sfînt ar putea face aşa ceva, lăsînd în urmă toate cele lumeşti – figură dispărută însă de atîta vreme din tradiţia occidentală. Dacă de la turist nu te poţi aştepta la surprize, susţin cu mîna pe inimă şi că puţini sînt etnologii care, după pompos numita "totalitate a experienţei de teren", au ştiut să-şi modifice perspectiva asupra propriei societăţi. Cît despre exotism, tot ce mai rămîne din el sînt diapozitivele şi delicatesele intelectuale – mostre de virtuozitate în manevrarea retoricii academice. Au reuşit însă dumnealor să priceapă ceva din societatea indigenă? Slabă nădejde, dacă e să dau crezare concluziilor din îndrăzneaţa lucrare a lui Remo Guidieri, *Fatalekas. La Route des morts* [Fatalekas[15]. Calea morţilor]. Dacă se poate învăţa ceva din acest volum[16], lecţia ar fi, pe lîngă circumscrierea dificultăţilor de care ne lovim pentru a enunţa o gîndire în termenii în care ea n-a fost niciodată concepută, imperativul întoarcerii asupra noastră înşine pe care înţelegerea (iar nu explicarea) ei ni-l comandă. Întoarcere care, în mod esenţial, constă în reconstituirea genealogică a conceptelor noastre interpretative, care nouă ne par atît de "naturale", atît de universale, de atemporale, încît le adoptăm şi le punem la lucru fără pic de îndoială. A face pe dracu-n patru şi a încerca să adopţi intelecţia indigenilor, *the native point of view,* după E. Evans Pritchard[17], ţine, desigur, de o umilitate lăudabilă; totuşi, rămîne în mare parte o muncă fără rost dacă nu e urmată de revizuirea capitală a raţiunilor care ne-au condus aici, la înţelegerea chemării care, dincolo de momentul deciziei conştiente, ne-a călăuzit în afara noastră înşine pentru ca, de cele mai multe ori, să ne întîlnim tot pe noi înşine. Or, acest drum invers parcurs în timpul călătoriei (care poate fi şi o întoarcere a spiritului spre operele trecutului), cînd se pune deopotrivă problema înţelegerii altuia şi a înţelegerii propriului prezent prin mijlocirea celor văzute, auzite, cîteodată citite sau crezute a fi înţelese într-o limbă întotdeauna străină, se apropie de acea traversare a aparenţelor din călătoria romantică.

Cînd soseşti pentru prima oară în România (dar mai ales în Ungaria), nu te întîmpină defel nişte imagini atît de contrastante încît să te izbească parcă în plină figură. Poate doar manierele un pic cam fruste cu care eşti întîmpinat imediat ce pui piciorul pe pistele aeroportului din Bucureşti, nelipsiţii soldaţi care păzesc fiecare avion, autobuzul scîrţîitor care îi conduce pe pasageri la intrarea în sala de sosire, hainele şi pantofii zecilor de vizitatori adunaţi în aşteptarea pasagerilor, mirosul amestecat de murături şi de detergent din sala de aşteptare şi alte asemenea indi-

15. *Fataleka* este numele unei populaţii (şi a limbii vorbite de aceasta) din nordul Malaita, una dintre insulele arhipelagului Solomon din Melanezia. *(N. red.)*

16. R. Guidieri, *La Route des morts,* Seuil, Paris, 1980.

17. Prestigios antropolog britanic (1902–1973), reprezentant major al curentului structuralist-funcţionalist din antropologia socială. A lucrat pe Nilul superior şi în Sudan, studiind societăţile Azande şi Nuer; a predat la London School of Economics, sfîrşindu-şi apoi cariera ca profesor de antropologie socială la Oxford. *(N. red.)*

cii la care poţi să te aştepţi fără doar şi poate dacă te-ai informat cu temei şi din timp înainte să pui piciorul într-o ţară comunistă din estul Europei. Sînt însă diferenţe preconcepute, care dezvăluie de îndată similitudini liniştitoare. Îmi aduc aminte, în schimb, de o călătorie în Polinezia franceză, unde, după ce m-am dat jos din avion, abia ce-am pus piciorul pe betonul pistei şi brusc am resimţit irupţia stranietăţii impregnate în aerul cutreierat de miresme neştiute mie, denaturate şi ameţitoare, avînd senzaţia dezagreabilă şi în acelaşi timp senzuală că sînt înfofolit într-un scutec cald, vătuit şi vîscos. Cu toate acestea, după cîteva zile, beat de stupefianta incandescenţă a apusurilor din acele ţinuturi, care par că se ridică din pămînt, peste oglinda plajelor de nisip negru, mărginite de cocotieri crescuţi în voia lor; după ce m-am dedat moliciunii materne a apelor din lagună şi plăcerii de a contempla culorile arzătoare ale lumilor submarine, tremurînd la gîndul neştiutelor primejdii ascunse acolo; după ce am gustat pînă la sastisire monotonia verde a peisajelor terestre şi mirosul pătrunzător de putrescenţă dulceagă din aerul saturat de apă; după ce am epuizat tot ce m-ar fi putut surprinde în jur, mi-am dat seama că trăiam de fapt pe plajele unei Coaste de Azur tropicale – una cu mai multă candoare, desigur, şi mai "bidonvilizată". Tot ce cunosc eu despre viaţa cotidiană a oraşelor noastre din sud se regăsea aici, doar că mai ofensiv, în semiluxul arogant al burghezilor indigeni sau chinezi, îmbogăţiţi peste noapte prin speculaţii funciare – ca efect al instalării intempestive a Centrului Atomic din Pacificul de Sud[18] şi al turismului; în ambiţia derizorie a funcţionarilor metropolitani de a se învîrti de banii[19] pentru achiziţia unei "reşedinţe secundare, la întoarcere"; în pîrîiala necontenită a motocicletelor călărite de tineri neavînd nimic altceva mai bun de făcut şi în privirile aţiţătoare ale fetelor gata să se prostitueze pentru un măritiş avantajos. Mai erau şi cîteva insule mici, fără electricitate, în care multe familii trăitoare în coşmelii din placaj îşi omorau timpul, în lungile seri tropicale, zgîindu-se la filme pe video, proiectate cu ajutorul cîtorva generatoare mici. Şi cum să nu să te frapeze atunci modernitatea acestui om, a cărui figură fusese fixată pentru totdeauna în imaginarul meu de Gauguin, care, aşezat pe un trunchi de cocotier prăvălit, la marginea unei lagune mustind de peşte, mănîncă tacticos o cutie de sardele în ulei *made in Japan?* Aceşti oameni, polinezieni de la capătul pămîntului, cum s-ar spune, îmi păreau totuşi cu mult mai puţin bizari decît ţăranii din Maramureş, pe care-i vedeam cruciţi în faţa imaginilor ieşite din "ochiul electronic" aşezat pe o masă, într-un colţ de

18. Este vorba despre instalaţiile pentru detonarea experimentală a armamentului nuclear francez din Polinezia franceză (în special atolii Mururoa şi Fangataufa) între 1960 şi 1996. *(N. red.)*

19. În original, *faisant du "cinq-cinq"*. Expresie colocvială, uşor desuetă azi, pentru a desemna avantajul scontat de un angajat al funcţiei publice din acceptarea expatrierii temporare într-unul dintre departamentele/teritoriile franceze aşa-numite "de peste mări". Salariul acestuia era într-o vreme de cinci *(cinq)* ori mai mare decît pentru un post echivalent din metropolă. La aceasta mai trebuie adăugat şi costul vieţii în aceste foste colonii, în general mult mai scăzut. *(N. red.)*

odaie, nu departe de cuptorul țărănesc, pe care, cocoțați în partea de sus amenajată în culcuș, dorm bătrînii și copiii, fără grija frigului aprig ce domnește în lunga iarnă carpatică. Îmbrăcați în tunici anacronice și cu picioarele înfășurate *à la russe* într-o pănură de obiele și încălțați în opinci, ocrotiți de chipurile enigmatice, de o blîndețe infinită, din icoanele Fecioarei și ale Fiului, acești oameni vedeau cum prinde contur, în fața lor, o lume mai ireală chiar decît aceea din basmele lor. De cîte ori n-am fost surprins și descumpănit de modul în care încercau ei să reducă imaginile unei lumi de prin alte părți, necunoscute lor, cu simbolurile ei tăcute, la coerența ideilor lor anacronice. Aici, stranietatea mi s-a părut cu atît mai autentică cu cît se ivea chiar în pragul lumii noastre geografice.

Să fie aceasta cu adevărat o străbatere a aparențelor? Expresia pare desuetă de cînd cuvîntul "știință" poate să acopere cu aura obiectivității te miri ce vorbă - dacă e pusă sub semnul unei autorități oarecare. Pseudotranscendența evenimențialului celui mai imediat (moda, emoția de moment, interesele puterilor politice) servește drept ipoteză unor cauzalități mecanice sau dialectice atribuite unor fapte luate ca atare - ca și cum actualitatea le-ar proba *de jure* neutralitatea și "inocența" ideologică, respectiv adevărul atemporal. A vedea, a înțelege, a participa, în fine, mărturia ca realitate nu mai sînt abordate astăzi în lumina unui pozitivism neîncrezător, ca apoteoză a unui subiect sigur de puterile Rațiunii, ci avansate ca halou al unui adevăr esențial, în sensul că "mărturia implică ideea unui raport constitutiv al individului cu adevărul".[20] Chiar și fiind o versiune religioasă a adevărului, provenind dintr-o concepție revelată a dovezii, acest spirit al timpului *(Zeitgeist)* nu presupune o restaurare a fundamentelor medievale ale adevărului, circumscris în adecvarea percepției (asupra lucrurilor) la gîndirea în ordinea divinului; e vorba mai degrabă de o mișcare contemporană concomitentă cu dezvoltarea fără precedent a birocrațiilor intelectuale, de o versiune trivială a certitudinii *cogito*-ului cartezian, care afirmă prezența unui adevăr transcendent în imanența emoțiilor suscitate de discursul mediatic asupra lucrurilor și evenimentelor manifeste: de acum încolo, acel "cuget, deci exist" se pierde în fața lui "sînt autorizat să vorbesc, deci știu" sau a lui "sînt autorizat să fiu emoționat, deci știu". Niciodată n-a răsunat în lume o cacofonie de așa dimensiuni, o asemenea logoree planetară.

Despre ce aparențe poate fi vorba dacă admitem, odată cu călătorul romantic, că plecăm în căutarea a ceva ce nu ne poate lăsa să ne întoarcem așa cum am plecat? Chiar dacă are și ceva artificial, călătoria etnologică se afirmă dintru început ca o căutare a arhaismului, tinzînd, în același timp, să camufleze orice chestionare a contemporaneității, în așa fel încît, dacă ținem de spiritul unei epistemologii

20. G. Vattimo, *Les Aventures de la différence,* Seuil, Paris, 1985, p. 63. [A se vedea și ediția românească, *Aventurile diferenței. Ce înseamnă a gîndi în accepția lui Nietzsche și Heidegger,* traducere de Ștefania Mincu, Pontica, Constanța, 1996, p. 49 - *n. red.*]

stricte, ajungem să construim obiecte analitice care nu au decît foarte palide legături cu ceea ce ne oferă viața cotidiană a indigenilor. Și dacă, din întîmplare, unii etnologi se angajează în contemporan, puțini sînt aceia ale căror explicații depășesc cadrele categoriilor tributare, nu tocmai etnocentrismului manifest al Occidentului, de prea mult timp contestat, ci tocmai a ceea ce același Occident avansează ca viziune non-etnocentrică – adică democrația și drepturile omului. Rămîne totuși întrebarea dacă nonetnocentrismul, democrația sau drepturile omului aparțin interogațiilor pe care o societate le adresează lumii, viitorului și ei înseși. În aceste condiții, a vehicula ipoteze feministe, a protesta împotriva exciziei femeilor, a denunța portul *chador*-ului[21], a blama violențele unor tradiții – dar a continua să privești cu entuziasm reînvierea unor obiceiuri care nu sînt, de multe ori, decît inovații produse de ofensiva modernității –, a denunța autoritarismul regimurilor politice abia ieșite din limbul unui trecut colonial nu mai puțin feroce (care i-a învățat pe autohtoni disciplina militară, rațiunea de stat modernă, centralizarea și represiunea presupuse de acestea) – iată cîteva indicii ale acestui spirit de eludare, aparent generos și cu toate acestea inconsecvent, care nu trimite decît la angoasele noastre, la impasurile și la modele noastre trecătoare, grație cărora ocolim orice ipoteză susceptibilă de a ne tulbura confortul. Oricare ar fi orientările sale teoretice, etnologul n-a abdicat niciodată de la moralismul părinților săi fondatori.[22] Or, dacă există un contract moral în încercarea etnologului, nu ne obligă el oare să ascultăm, să înțelegem, să comentăm – oricare ar fi limitele înțelegerii noastre și oricît de repede ne-am confrunta cu ele – o gîndire așa cum se înțelege ea însăși, și nu cum ne-o înfățișează cîmpul istoricității și al politicii noastre? O asemenea dispoziție de spirit implică însă umilitate și, fără doar și poate, cîteva riscuri.

Cînd aplic experienței mele noțiunea de traversare a aparențelor, găsesc imperios necesar să ridic cîteva întrebări simple. De exemplu – chestiune abordată implicit și în paragrafele precedente –, aparența trebuie oare căutată în occidentalizarea deja veche a formelor de urbanizare, din arhitectură, din artele plastice, din literatură, din instituții, din vestimentație și din tiparele ideale ale vieții cotidiene românești? Această familiaritate să nu mascheze oare defel o permanență, rușinoasă poate pentru elite? Familiaritate care ar oferi, atît autohtonilor, cît și vizitatorilor străini, iluzia că, în pofida stîngăciilor evidente, România participă și contribuie la urma urmei la fluxul general al civilizației și al progresului? La fel poate fi chestionată în mod legitim prezența unui regim comunist care, în ciuda unei idiosincrazii evi-

21. Broboadă, nu neapărat femeiască, persană tradițională (atestată încă din Antichitate), acoperind capul (uneori și fața) și, mai mult sau mai puțin integral, corpul. Asocierea ei constrîngătoare cu normele vestimentare prescrise, în general și la fel de tradițional, de islam femeilor a fost puternic resuscitată în urma victoriei Revoluției Islamice din Iran, în 1979. *(N. red.)*

22. Remo Guidieri, "Les sociétés primitives aujourd'hui", in *Philosopher,* coord. Ch. Delacampagne și R. Maggiori, Fayard, Paris, 1980, p. 51-64.

dente, nu e mai puțin consonant cu principiile esențiale ale leninismului și, prin intermediul acestei filiații, legat de o ideologie a progresului, așa cum o proclamase gîndirea Luminilor, trecută apoi prin Marx. După cum nu e niciun sacrilegiu să reflectezi la naționalismul tău după două optici care, și una, și alta, se înscriu în aparență. Să fie acesta o opțiune tactică, vizînd depășirea momentului dificil al unei incoerențe naționale temporare, sau, dimpotrivă, reînvierea unei slăbiciuni originare și dominante, născute odată cu constituirea statului-națiune și asupra căreia niciun regim politic (liberal, conservator, populist, fascist, comunist) n-a putut triumfa? Sau poate comunismul, în forma sa naționalistă, nu reprezintă decît o viziune sincretică a acestor două posibilități, nutrind o voință disperată și neputincioasă, transformată rapid într-o mereu reiterată veleitate de pacificare a unei modernități întotdeauna exogene și neîmblînzite? În fine, aș putea să întorc pe dos problema și să mă întreb dacă nu cumva aparența trebuie abordată cu prioritate pe tărîmul arhaismului remanent și detectabil aici în multe activități cotidiene, culturale și politice. Să fie aceasta semnul tangibil al posibilei pacificări a modernității fără de care socialul s-ar trezi aruncat într-un haos riscant pentru orice putere? Dacă este așa, atunci mai bine să nu mai atribuim unor inovații de ieri, de alaltăieri esența unei tradiții atemporale. Iar dacă, din întîmplare, ajungem să dăm peste un arhaic autentic, păstrat pentru sine și prin sine, n-ar trebui atunci oare să sesizăm aparența tocmai în prezența noastră factice în aceste locuri? Căci, din cîte știu eu, băștinașii nu cheamă etnologi cu contract să lucreze printre ei... Una peste alta, aparențele nu rezidă oare, în mod fundamental, chiar în falsele justificări științifice ale călătoriilor noastre, perorate în zeci de pagini scrise, pe la seminarii și la colocvii?

Mai sînt atîtea alte întrebări, încă fără răspuns, unele chiar contradictorii, pe care voi încerca să le elucidez încetul cu încetul, de vreme ce întregul meu demers se sprijină pe ele. Mai mult decît o constrîngere profesională, aventura scriiturii ține de o exigență etică – singura care legitimează o călătorie. Însă, cu toată soliditatea imprimată, în intenție, acestor nedumeriri aruncate ca grăunțele într-o brazdă îndelung pregătită, nu putem alunga confuzia pe care, din fundul peșterii noastre, o percepem atunci cînd călătoria ne îndreaptă spre gîndirea altuia. Călătorul romantic ne-a mărturisit în ce fel traversarea aparențelor încearcă, înainte de orice, să-i interzică "eu"-lui a se abate pe sine de la drumul său. Căci spre sine însuși se îndreaptă *Wanderer*[23] din *Călătorie de iarnă*.[24] Altfel spus, de ce-ar fi mai legitimă (și mai posibil adevărată) explicarea altuia (*i.e.* judecarea lui) în cîmpul unui "eu" *["je"]* transcenzînd *a priori* orice diferență, decît izbutirea, aproape alchimică, a unei comprehensiuni, adăugînd hermeneuticii cuvîntului, a gesturilor, a riturilor altuia o

23. În germană în original: peregrinul. *(N. red.)*

24. *Winterreise,* culegere de poeme ale poetului romantic Wilhelm Müller (1794–1827), transpuse pe muzică de Franz Schubert sub forma unui ciclu de lieduri cu același titlu (1828). *(N. red.)*

hermeneutică a forţelor, a voinţei, a spiritului unui eu însumi *[moi]* care mă trage spre orizonturi diferite? Oare acolo nu ne vom descoperi tot pe noi înşine? De bună seamă, nu un noi înşine identic cu cel care a plecat la drum, ci unul modificat, graţie oglinzii pe care *altul* ne-o pune dinainte, reflectînd imaginea purificată a simulacrelor noastre şi aroganţa certitudinilor noastre autosuficiente. Fără o autogenealogie critică, rămînem prizonierii aparenţelor, în sînul cărora se călăreşte cea mai rea dintre iluziile morale – moralismul –, care crede că arhaismul ne deschide, în modernitate, singura cale spre Mîntuire, dar în acelaşi timp îi priveşte cu asprime pe cei constrînşi, spre a ne imita pe noi, să facă alegeri nefericite şi grosiere. Filosofii n-au aşteptat pseudocriza de conştiinţă a etnologiei pentru a sublinia – ca Adorno înainte de terminarea celui de-al Doilea Război Mondial – zădărnicia acestei amărăciuni:

"În loc să aştepte minuni din partea popoarelor precapitaliste, scria Adorno, cele mature ar trebui să fie atente la prozaicitatea şi la gustul lor suspect pentru conservatorism şi pentru succesele Occidentului".[25]

Astăzi însă, mult mai perfidă decît vechea, brutala afirmare a rasismului glorios, schizoid şi, iată, deja depăşit, mi se pare nou-găsita expresie a negării de altul: anume grija faţă de altul, care, proclamat pe de o parte, în calitatea lui de "sălbatic" sau de "ţăran arhaic", drept paradis pierdut sau vîrstă de aur, e, pe de altă parte, părăsit, aruncat în uitare sau pus la stîlpul infamiei deîndată ce îndrăzneşte să se revolte împotriva condiţiei sale şi a poziţiei mizerabile pe care i-o rezervă dezvoltarea economică şi să reaprindă, pe cont propriu, violenţele prin care s-a clădit modernitatea noastră. În acest sens, etnologul contemporan are, implicit, sarcina de a-l menţine pe celălalt arhaic sau arhaizant în spaţiul desemnat lui în cadrul dezvoltării economice planetare, pe fondul celei de-a treia revoluţii tehnologice: rezervaţii pentru turişti, pentru etnologi şi pentru Muzeu, atunci cînd acest altul nu se întîmplă să fie chiar subproletarul pe spinarea căruia creşte supraconsumul nostru. Fapt arătat, cu o forţă fără egal, de Remo Guidieri în *L'Abondance des pauvres* [Abundenţa săracilor] – lucrare ce l-a costat tăcerea (echivalentă cu cenzura) cu care l-au primit publiciştii şi colegii aşa-zis informaţi, care nu ştiu să scuture căldenişa decît pe lîngă nenumăratele "cărţi de vrăji" *[grimoires]* ce confortează *"prêt-à-penser"*[26]-ul atotstăpînitor la Paris. Remo Guidieri avusese, zic, neobrăzarea de a smulge de pe umerii etnologiei odăjdiile moralismului:

"Etnologia a construit, scrie Guidieri, o fantoşă, primitivul, pe care l-a deghizat în purtător de valori pe care ea însăşi le nutreşte şi le apără: măsură, ordine, secu-

25. Th. W. Adorno, *Minima Moralia, op. cit.*, p. 50, in "Les sauvages ne sont pas meilleurs que nous". [Citat după ediţia românească, *op. cit.*, p. 65 – *n. trad.*]

26. Sintagmă formată în analogie cu un termen franţuzesc din modă şi industria textilă, bine-cunoscutul *"prêt-à-porter"* (confecţii, haine de-a gata), pentru a desemna tipare de gîndire preluate ca atare, fără un examen critic. *(N. trad.)*

ritate, parcimonie, bunăstare, pasivitate într-un tipar social solid, în timp ce gesturile sau gîndurile arhaice descriu o ființă umană pentru care securitatea existenței nu are probabil niciun sens; [...] Dacă acest om gol și împodobit, tainic și violent, devine un bun tată de familie, un bun cetățean, un bun povestitor, fidel omenești sale smerenii, cum poate fi în același timp și posedatul care-și urlă victoria pe rugul corpurilor vrăjmașilor, vînătorul de capete care își exhibă cu mîndrie trofeul, canibalul care disprețuiește corpul învinsului său, însă îl înconjoară de o fervoare religioasă? [...] Dacă etnologia actuală ar avea de descris carul lui Ahile victorios, tîrînd corpul despuiat al lui Hector, ea ar cenzura cel mai probabil ceea ce în ochii săi nu ar fi decît impietate barbară. Ca și cum, în Barbarie, plînsetele lui Priam și ale îndrăgostitului văduv de Patrocle ar fi necuviincioase, așa cum sînt în lumea noastră".[27]

Într-adevăr, pentru a construi orice reprezentare care prefigurează descrierile și interpretarea de Altul, fie el cît de apropiat de lumea noastră, nu cunosc nimic altceva decît puterea noastră de pricepere.[28] Dacă trecerea dincolo de aparențe înseamnă, în primul rînd, să ne detașăm de tot ce ne e familiar, de reflexele de gîndire, de judecățile automate, ca și de această renegare frenetică a credințelor noastre anterioare care pare să guverneze astăzi orice reușită, orice succes intelectual în cîmpul mediatico-universitar, important este să trecem însă și de proba traducerii – care nu e decît o perpetuă reîntoarcere către noi înșine, către genealogiile noastre conceptuale, către mutațiile și căderile lor în uitare. Răbdarea presupusă de această muncă de a traduce (căci este, într-adevăr, o muncă) ne așază pașii pe un drum invers, care, chiar dacă "nu duce nicăieri"[29], face totuși cît o privire nouă asupra *socius*-ului nostru, în istoricitatea sa singulară. Transgresarea aparențelor ar putea astfel să nu ofere decît o primă verificare a cenzurărilor, a limitelor noastre, o necesitate inevitabilă, o șansă de a da jos măștile unui confort pretențios disimulat sub o "limbă de lemn" a cărei dilatare și multiplicare la infinit sufocă orice discordanță eretică. Poetul o știe cel mai bine asta, el – al cărui cuvînt vizionar trebuie să ne fie oracol – îi presimte prezența și o captează înainte chiar ca ea să se manifeste ca atare.

Trecere dincolo de aparențe. Să fie acesta un alt mod de a enunța finalitatea muncii antropologice, vizînd esențe platoniciene și realități metafizice? Să fie vor-

27. R. Guidieri, *L'Abondance des pauvres,* Seuil, Paris, 1984, p. 27. [Citat după ediția românească, *Abundența săracilor,* cu o postfață inedită a autorului pentru ediția în limba română, traducere de Laura Tușa Ilea și Ciprian Mihali, cu o prefață de Claude Karnoouh, tradusă de A.T. Sîrbu, Editura Idea Design & Print, Cluj, 2008, p. 28–29 – *n. trad.*]

28. În text, *notre entendement,* adică, riguros, intelectul (nostru, facultatea noastră intelectuală), așa cum s-a încetățenit echivalarea kantianului *der Verstand. (N. red.)*

29. Aluzie la *Holzwege* heideggeriene (literal, cărări sau drumuri de/în pădure tăiate de tăietorii de lemne); titlul volumului de scrieri ale gînditorului german ce poartă acest nume a fost tradus în franceză ca *Chemins qui ne mènent nulle part. (N. red.)*

ba de restaurarea unui demers clasic, alterat de un pozitivism empiric supralicitat, copleşit de invazia mărturiei ce ţine loc de gîndire – învins de efemeritatea modelor mediatico-universitare? A admite această abordare a lui Altul presupune că ceea ce se oferă percepţiei şi comprehensiunii observatorului "obiectivant" şi "teoretizant" nu e inteligibil pentru indigeni! Alteritatea n-ar prezenta atunci diferenţe decît sub forma unor ecrane, pe care noi trebuie să le spargem pentru a descoperi, dincolo de ele, universalitatea umanului. Dar în numele cărui adevăr transcendent se poate afirma că ceea ce ne este arătat şi proclamat în credinţe, rituri şi mituri nu ţine deja de esenţă? Răspunsul e deja prefigurat doar fiindcă ignoranţa noastră ne constrînge să-l ancorăm pe acest Altul într-o cunoaştere prestabilită, sau în "echivalentul domestic" al lui Derrida, care ne serveşte drept hermeneutică. Trecerea dincolo de aparenţe nu se opune căutării esenţelor în culisele spectacolelor alterităţii, ea reaminteşte într-un fel mai simplu întoarcerea către noi înşine prin traversarea unei experienţe a gîndirii [aparţinînd] lui Altul. Sau, cum strălucit arată Remo Guidieri: "Ce înseamnă a-l cunoaşte pe celălalt, dacă nu a cunoaşte sau măcar a întrezări o cunoaştere care nu e a ta".[30] Bunul-simţ evident al acestei afirmaţii te îndeamnă să tragi de aici cîteva învăţăminte şi, între altele, să reconstitui ceea ce face posibilă apercepţia alterităţii. Or, tocmai asupra decriptării acestei posibilităţi – care obligă la acea reîntoarcere spre noi înşine – stărui eu. Altminteri, pierdem putinţa de a înţelege ce anume din istoria gîndirii noastre, din conceptele noastre permite şi legitimează această chestionare a alterităţii, alimentînd permanent interogaţiile asupra propriei noastre deveniri. Luptăm astfel împotriva uitării, nu doar a evenimentelor care compun istoria umană – evenimente cu atît mai neînsemnate cu cît se acumulează în serii contradictorii şi fluctuante, la cheremul jocurilor mnemotehnice ale prezentului –, dar împotriva uitării acelor întrebări cardinale, rostite încă din zorii culturii noastre filosofice. Iată cum putem evita moralismul conformist în numele unei etici veritabile, respectîndu-l pe celălalt, chiar dacă pe noi asta ne poate lăsa mai săraci, fragili şi poate fără glas.

Vom mai fi auzit, poate, că turistul reprezintă antiteza acestei străbateri a aparenţelor: îi este chiar figura caricaturală, grotescă şi ameninţătoare. Pelerin al unei noi convivialităţi, care pretinde apropierea de "sălbatic", de "ţăranul arhaic" – cu condiţia să fie respectate "bunele maniere" ale unor prietenii cu atît mai stridente cu cît se sprijină pe un dispreţ iniţial. Turismul proiectează la scara lumii întregi noua alianţă instaurată de consumismul generalizat şi de cultul înfrigurat pe care Occidentul îl dedică unei democraţii golite de substanţa ei conflictuală, sub forma credinţei fetişiste în virtutea curativă a diferenţelor culturale ca remediu contra rasismului, diferenţe care, altminteri, nu mai ilustrează decît valori comerciale sau instrumente destinate manipulării opiniei publice. Ca dovadă, oroarea repulsivă a

30. R. Guidieri, *La Route des morts, op. cit.*, p. 390.

Occidentului față de popoarele care îi refuză valorile, care se revoltă și iau arma în mînă, cu ambiția de a-și decide singure viitorul, chiar prin război. Cam același lucru sugerează și acea metaforă a lui E. Jünger în care figura *Rebelului* este opusă amăgelnicei libertăți a cetățenilor occidentali aserviți nevoii lor de securitate:

"Taman pe dos, opinia ineptă conform căreia misiunea sa [a Rebelului] este aceea de a proteja democrația. Cînd ești unul împotriva a o mie de oameni, ai cu totul alte griji, oricum ar fi ele numite în constituție. Ceea ce oamenii nu știu și nici nu vor s-o afle e că starea de aservire le convine. În epoca noastră, în afară de democrație, sacrosanctă mai e doar cizma soldatului".[31]

Privit mai îndeaproape, turistul nu e însă singurul care ilustrează antiteza străbaterii aparențelor: îi trebuie adăugat și etnologul – ca o a doua față a acestui Ianus modern căruia îi oferă legitimitatea științei sub auspiciile umanismului dezinteresat care ar anima, chipurile, orice demers de cunoaștere. Dar nu e oare acesta fundamentul aceluiași, inconfundabil, moralism, care, reluînd pe cont propriu, în mod naiv sau trivial, ipoteza "bunului sălbatic" a lui Rousseau, ridică în slăvi modul de viață primitiv ca un model spre care trebuie să ne întoarcem – preț de cîteva săptămîni de vacanță, printr-un curs sau printr-o carte, după care însă nimic nu se schimbă, fiecare regăsindu-și, în viața de zi cu zi, nișa socială pe care destinul i-a rezervat-o? Or, dacă poetul romantic putea, într-o călătorie, să viseze la adevăratul paradis pierdut, la insule exotice sau la Grecia antică, era pentru că viața sa – ca viețile tuturor strămoșilor noștri îndepărtați, de altfel – nu era mai la adăpost de nenorocirile biologice și sociale – fragilitatea și precaritatea vieții fiind realități cotidiene, așa cum amintesc versurile murmurate de Novalis către logodnica sa moartă.

Nimic nu ne permite astăzi să eludăm realitatea că am intrat definitiv, fără să ne pese că forțăm pragul aneantizării nucleare, chimice sau biologice, într-o eră a miracolelor tehnice, medicale, patologice și mediatice, care însoțesc masacre în masă nemaipomenite pînă acum, legitimate însă de cele mai bune intenții democratice. O realitate prea crudă, prea ticăloasă – realitatea propriilor noastre slăbiciuni de care avem nevoie să uităm. La asta sînt bune, așadar, charterele și "bunii sălbatici".

31. E. Jünger, *Soixante-dix s'efface, journal 1965–1970,* Gallimard, Paris, 1984 (*Siebzig Verweht I,* Ernst Klett, Sttutgart, 1980).

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

III. Prolegomene filosofice și istorice la știința folclorului

> "Refugiul în tradiție, ametecat cu smerire și autosuficiență, nu e în stare de nimic prin el însuși – doar de fugă și de orbire în fața clipei istoriale." (M. Heidegger, *Die Zeit des Weltsbildes*)[1]

Secolul al XVIII-lea, în ultimii ani ai săi, e mai bine cunoscut pentru dezvoltarea teoriilor sale economice și politice sau pentru freamătul furtunii revoluționare ce zguduia orașele și satele din Franța, din Germania și din Italia decît pentru mirările poeților, filosofilor, savanților și călătorilor confruntați cu stranietatea rostirilor prin care se împlineau tradițiile și riturile țăranilor din Europa. Fie! Revoluția Franceză și războaiele napoleoniene marcau mai apăsat spiritele. Fie și asta! Totuși, odată depășite limitele occidentale ale statelor germanice, ideile noi semănate de Lumini, de Revoluție și Imperiu de-a lungul continentului european au început să se confrunte cu un ce popular și arhaic care începea să se profileze conștient pe scena Istoriei. O fascinație surprinzătoare din partea savanților nutriți din cultura clasică și din învățăturile Luminilor! E lesne de închipuit cît de dezorientați trebuie să fi fost în fața acestui exotism descoperit – sau mai degrabă redescoperit – și remanent, imediat dincolo de barierele orașului, în satele înșirate de-a lungul unor cărări nesigure, presărate cu obstacole naturale și lăsate la cheremul hoților de drumul mare. Această lume îi va fi intrigat cu siguranță și avea să suscite noile interogații ale epocii romantice.

La începutul anilor 1920, cînd a dorit să confere un statut științific chestiunilor de poetică și de simbolică ridicate de "poezia" populară și de folclorul tradițiilor țărănești[2], școala lingvistică inițiată de formaliștii ruși și cehi a încercat în primul

1. Martin Heidegger, "L'époque des «conceptions du monde»" ("Die Zeit des Weltbildes"), in *Chemins qui ne mènent nulle part (Holzwege)*, traducere de Wolfgang Brokmeier, Gallimard, Paris, 1962, p. 125.

2. R. Jakobson & P. Bogatyrev, "Die Folklore als eine besondere Form des Schaffens", in *Donum Natalicium Sogrijen*, Nijmegen-Utrecht, 1929, p. 900-913. Tradus în franceză, "Le folklore, forme spécifique de création", in R. Jakobson, *Questions de poétique*, Seuil, Paris, 1973, p. 59-72. [În românește, v. R. Jakobson și P. Bogatîriov, "Folclorul ca formă specifică a creației", in *Ce este literatura? Școala formală rusă*, antologie și prefață de Mihai Pop, Editura Univers, București, 1982, p. 462-472 – *n. red.*]
P. Bogatyrev, *Actes magiques, rites et croyances en Russie subcarpathique*, Paris, 1929.
P. Bogatyrev, "Prispevek k strukturálni etnografii" (Pentru o etnografie structurală), in *Slovenská miscellanea*, Bratislava, 1931.

BCU CLUJ / UNIVERSITY LIBRARY

rînd să respingă construcţiile genealogice şi estetico-politice elaborate de gîndirea romantică. Reducînd tradiţia ţărănească la un sistem de forme, iar cultura arhaică la o semiotică a comunicării, formalismul regîndea pe cont propriu proiectul unei ştiinţe raţionale, moştenitoare a Luminilor, prin aplicarea – în interpretarea faptelor umane – a unui model interpretativ preluat din ştiinţele naturii. Nu se mai punea problema de a-l ţine la distanţă pe ţăran, ca sălbatic, ci de a identifica în vorba populară ceea ce ţine de specificul cultural general – cumva de universalii (în sens lingvistic) – şi de o umanitate ataşată unor valori estetice universale. Discursul ştiinţei folclorice a început să funcţioneze, aşadar, ca legitimare a unei profesiuni de credinţă etice subiacente: aceşti oameni, ţăranii, diferiţi aparent de tradiţia noastră savantă, nu sînt oare, la urma urmei, nişte semeni ai noştri, de vreme ce se dovedesc capabili să creeze frumuseţe poetică în forme singulare, pentru a împărtăşi idei şi sentimente întru totul universale, în pofida unei expresivităţi un pic neobişnuite?

Astfel, cu preţul unor artefacte analitice, gîndirea umană era găsită ca ţinînd de o nouă versiune de *ratio* universală, în ciuda idiosincraziei expresiei sale. Această concepţie nu atribuie însă poeziei şi obiceiurilor populare decît specificitatea formală (sigur, cam sălbatică!) a comunicării în *Weltanschauung*-ul tradiţiei orale. A fost, aşadar, suficient ca formaliştii să elimine contextul ritual – şi, în general, pe cel cultural – în care se exprima "poezia" populară pentru ca aceste rituri să nu mai exercite decît o funcţie informativă, asemănătoare celei asumate de discursul cotidian sau savant, în modernitate. Formaliştii omiseseră esenţialul – anume că, pe de o parte, limbajul versificat nu era decît un element în cadrul unei entităţi rituale cu mult mai vaste şi mai complexe şi, pe de altă parte, că ritul se prezintă întotdeauna în mintea autohtonilor fie ca un răspuns la un eveniment cunoscut sau necunoscut, aleatoriu sau repetitiv, fie ca reeditare a unui cult consacrat revelării unei credinţe. Cum ar mai fi putut, uitînd toate astea, să le mai înţeleagă? Căci de o dublă uitare e vorba: uitare a subiectului enunţării, în timpul şi locul rostirii şi al acţiunii sale, respectiv ritul şi discursul său, apoi o uitare a semnificaţiei acestor cuvinte, care nu e decît uitare a prezenţei pe care acestea încearcă din răsputeri s-o facă să existe pe scena lumii.[3]

Formaliştii intenţionau astfel să demonteze reprezentările istorico-genealogice şi arheologice ale popularului – aşa cum fuseseră ele construite de romantici. Păstrîndu-se în descendenţa Luminilor, căutau să atenueze disprețul cu care fusese privit popularul, pentru a-i găsi cumva un loc într-un soi de infrastructură poe-

P. Bogatyrev, *The Functions of Folk Costume in Moravian Slovakia,* Mouton, The Hague, 1971, publicat prima oară în *The Ethnographic Section of Matica Slovenska,* Turciansky sv. Martin, 1937.

P. Bogatyrev, "Funkcno-strukturálna metoda a iné metody etnografie a folkloristiky" (Metode funcţionale, structurale şi altele în etnografie şi folclor), in *Slovenske pohl'ady,* 51, 1935.

3. Cl. Karnoouh, *Rituri şi discursuri..., op. cit.*

tică generală. În aceste condiții, formaliștii relansau provocarea adresată odinioară de tradiția populară voinței raționaliste a Luminilor, care n-a știut să-l integreze pe țăran, ca subiect istoric, în proiectul său cultural și pedagogic, negîndu-i chiar orice valoare culturală și civică. Pentru individul luminat, pentru acel *honnête homme*[4] al sfîrșitului de secol XVIII, țăranul, necioplitul nu e tocmai un om: e numai un producător barbar de alimente sau, la nevoie, un soldat, iar zonele rurale în care locuia el serveau cîteodată drept decor pentru evocarea unei insipide Arcadii a oilor, a păstorilor și a păstorițelor parfumați și împanglicați.

Formaliștii căutau, așadar, să respingă nu doar mitologiile țărăniste ale naționalismului romantic, dar și disprețul [față de țăran al] Luminilor, și demonstrau, grație spiritului științelor experimentale și posibilităților de reducție conceptuală, aspectul general uman al expresiilor arhaice ale țărănimii. Gîndirea arhaică țărănească nu mai era eliminată din preocupările savanților, ci cumva cuminţită, pe altarul certitudinilor cauzale și al combinațiilor structurale dintr-o teorie a informației.[5] Inventatori ai teoriilor structuraliste ale tradiției, ei evacuaseră istoricitatea din obiectul lor, îndepărtînd astfel cu același gest și întrebările cardinale pe care primii romantici le adresaseră prezenței tradiției arhaice dincolo de pragurile saloanelor, ale academiilor, ale curților și ale orașelor.

La sfîrșitul secolului al XVIII-lea, luminiștii condamnaseră procesele împotriva vrăjitoriei ca dovezi ale orbirii obscurantiste provocate de credință, fără a reabilita totuși meșteșugul vrăjitoriei. Dar, în afara oricărei judecăți morale, cum să nu vezi în atacurile lansate de bisericile catolică și protestantă împotriva vrăjitoriei rurale, în afara unei voințe politice de control social – conform căreia săracii sînt întotdeauna primejdioși –, spaima de o religie și de o teologie populare, sigur, creștine, dar irigate totuși de un sincretism primejdios pentru dogmă. În altă ordine de idei, în războaiele religioase ori în revolta țăranilor condusă de Thomas Münzer nu era

4. *L'honnête homme,* "omul onorabil" (sau "cumsecade") este un ideal sociocultural de umanitate modernă timpurie formulat inițial în cultura clasicismului francez din sec. al XVII-lea în scrierile moraliștilor și autorilor epocii. El reflectă – inclusiv prin contradistincția pe care o instituie față de idealul "curteanului" (B. Castiglione, B. Gracián), ca și prin unele rădăcini în viziunea despre om a lui Michel de Montaigne – nevoile culturale ale burgheziei în ascensiune de a-și afirma, la concurență cu valorile și conduitele aristocratice, propriile standarde de respectabilitate socială și, mai mult, de excelență antropologică. Sînt favorizate cultura generală multilaterală (în dauna cunoștințelor specializate), uzul "bunului simț" și formarea "bunului gust", moderația și echilibrul în practicarea tuturor pasiunilor și facultăților, politețea manierelor și cultivarea capacității de a conversa despre toate etc. Este precursorul direct al modelului uman și civic, bazat pe virtuțile instruirii și ancorat în "luminile Rațiunii", propagat în secolul următor în întreaga Europă de enciclopediștii francezi și de luminism în general. *(N. red.)*

5. R. Jakobson, "Poetry of grammar and grammar of poetry", in *Lingua,* XXI, 1966, 2, p. 597-609. Tradusă în franceză, "Poésie de la grammaire et grammaire de la poésie", in *Questions de poétique,* Seuil, Paris, 1973, p. 219-233.

decît o luptă de clasă.[6] În acele vremuri, fiecare protagonist avea pretenția că servește mai bine credința, că poartă mesajul izbăvitor al mîntuirii. Ne aflăm, încă, în evuri ale creștinătății și, pentru bună parte dintre oameni, mai ales pentru cei mai năpăstuiți, ideea pogorîrii pe pămînt a împărăției lui Christos dobîndise adevărul și forța unei posibilități realizabile în timpul unei vieți de om. În acele timpuri, interpretările riturilor și ale credințelor intrau în conflict unele cu altele, iar violența afirmațiilor decisive era indiciul cel mai tangibil al vitalității lor, vrăjitoria, magia și riturile creștine participînd la o teurgie generală. Însă, odată potolite rugurile de vrăjitoare, odată abolit procedeul jupuirii apostaților care profețeau victoria săracilor și a ereticilor ce anunțau venirea "credinței celei adevărate în slava Fiului", reticența față de țărani nu mai semăna deloc cu lupta zeloților pentru "credința cea adevărată". Triumful Luminilor, al rațiunii raționînd[7] împotriva revelației, în rîndurile aristocrației și ale burgheziei a antrenat un triumf al gîndirii empirice și pozitive, al măsurii și al calculului ca sursă a oricărui adevăr, un triumf al pedagogiei, al administrației și al recrutării în armată – ca mijloc de socializare generală. Între Lumini și arhaismul rural era un divorț total; nu mai era însă vorba de eliminarea unor eretici prin foc și sabie, ci de o inginerie umană capabilă să transforme niște indivizi sensibili la revelațiile tradiției într-o mînă de lucru numai bună pentru a fi exploatată și dedată muncii raționale. Aceasta este, în mare, schema teleologiei progresului al cărei maistru-șef filosofic a fost Kant.[8]

Cu toate acestea, viața rurală, cel mai adesea covîrșită de sărăcie, supusă anotimpurilor schimbătoare, expusă ravagiilor aduse de campaniile militare, mai mereu necăjită de foamete și mizerie, ca și orașele de altfel, reușește cîteodată să ofere spectacole neobișnuite și în același timp impunătoare, în care bogăția cuvîntului contrastează cu brutalitatea limbajului cotidian. Această mutație surprinzătoare putea cu siguranță intriga spiritele savante sensibile la accentele lirice pseudorustice ale poemelor osianice[9], deja traduse în mai multe limbi la sfîrșitul secolului al

6. E. Bloch, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution,* Wolff, München, 1921. Traducere în franceză de Maurice de Gandillac, *Thomas Münzer, théologien de la révolution,* Julliard, Paris, 1964. În ciuda unei interpretări marxiste a luptei duse de Münzer, autorul nu uită să remarce că milenarismul epocii reprezintă o "altă față a Renașterii", dar nu aceea consacrată "muzelor", ci aceea "dedicată milenarismului". Mod de a gîndi în același timp "nostalgic" și "spre viitor" care, ajungînd la Dumnezeu însuși, lasă loc "singurei comunități creștine", p. 77.

7. În original, *raison raisonnante. (N. trad.)*

8. Pe tema fundamentelor filosofice ale liberalismului economic și politic ca operator al modernității, vezi André Tosel, *Démocratie et Libéralisme,* Kimé, Paris, 1995.

9. De la Ossian, legendar bard celt din sec. al III-lea, ale cărui pretinse versuri ar fi fost găsite, traduse și publicate în engleză de poetul James Macpherson între 1760 și 1763, bucurîndu-se imediat de un uriaș răsunet în toată Europa, în ciuda suspiciunii, răspîndite curînd și ea, că poemele ar aparține lui Macpherson însuși. *(N. red.)*

XVIII-lea – o mistificare literară, în stil popular desigur, dar cu un succes enorm, grăitor pentru spiritul unui public luminat. Cum au putut, iată, niște neciopliți să compună asemenea opere? Cum au putut să scoată la iveală asemenea "bijuterii poetice", cînd mulți gînditori îi așezau pe acești oameni în rîndul animalelor? De unde venea această complexitate imaginativă a versificării, această explozie de fantastic din poveștile enunțate într-o limbă din care cetățeanului stimabil nu-i veneau la ureche decît niște bolboroseli barbare? Sînt tot atîtea întrebări care se adaugă celor suscitate de primele mari descoperiri arheologice din Grecia, primelor clasificări raționale ale fosilelor preistorice, descoperirilor etnografice din Pacificul de Sud, grație noilor călătorii întreprinse în jurul Pămîntului. Toată această irupție de noutate isca interogații privind "sălbaticii", "oamenii din vechime", marile regate de dincolo de Sfîntul Mormînt, Persia, Thailanda, China. Exotismul începea să devină o modă pariziană: "Cum poți să fii persan?" se întreba Montesquieu, ca exordiu la critica moravurilor din țara sa. Problematica se extindea pînă la originea sau originile civilizației europene și ale diverselor civilizații și, în consecință, la originile Rațiunii. Problematizare care nu putea evita chestiunea originilor limbii și ale limbilor, ca mod de expresie comun al umanității, de la cele mai primitive forme de socializare ale sale pînă la discursul saloanelor celor mai rafinate. Cum au putut acești fii ai Omului, sau ai Naturii, în ciuda creștinismului, a Reformei, a Contrareformei (sau a Reformei catolice), să se lase orbiți de superstițiile și de prejudecățile cutumei? Nu vor fi fiind oare în aceste suflete brute niscaiva comori ascunse pe care Renașterea, clasicismul sau barocul, hăituind întunecatul Ev Mediu, încercaseră să le eradicheze fără a reuși însă vreodată? De ce acești mujici au rămas de cele mai multe ori surzi la sfaturile și la învățăturile raționale predicate lor de filantropii luminați sau chiar de prinții lor domnitori? Care era această parte de nestrămutat din sufletul ori din spiritul lor, care rezista, neîmblînzită, chiar dacă numai pasiv, în fața reformelor religioase, politice, estetice și inovațiilor tehnice, purtînd în sine urmele vii ale unei tradiții imemoriale? Iată cîteva întrebări care frămîntau spiritele în ultima parte a secolului al XVIII-lea, cînd omul sălbatic, idealizat în "Paradisul" său pierdut pentru noi, alimenta erudiția, istoria comparată a civilizațiilor sau figurile alegoriilor politice, evocînd și denunțînd cu prudență hibele principilor domnitori europeni.[10] Și totuși, dincolo de aceste figuri ale unui ideal social preaslăvit în romanele rustice, o interogație punea pe tapet, într-o formulă mai aproape de esență, neliniștile referitoare la binefacerile cunoașterii și ale progresului.

Acestea sînt ideile care au pregătit terenul pentru ceea ce, peste o jumătate de secol, va constitui aspirația popoarelor spre independența politică fondată pe prin-

10. Étienne Fournol, *Les Nations romantiques*, Paris, 1931, cf. p. 94: "Istoria n-a dobîndit interes decît din momentul cînd rațiunea a început să domnească în lume, înainte vremurile fiind barbare, adică indistincte. Iar asupra acestui punct exista unanimitatea epocii clasice, a secolului al XVII-lea, precum și a celui de-al XVIII-lea, măcar în ordinea reflecției filosofice, a literelor și a artelor".

BCU "CAROL I" BUCUREȘTI LIBRARY

cipii etice și științifice articulate în jurul unor tradiții țărănești, idei care, un secol după, vor marca începutul marilor măceluri naționaliste în numele unei identități naționale care a confundat democrația de masă cu cele mai prozaice interese economice ale statelor-națiuni. Idei ale căror principii fondatoare au fost conturate prin reflecții asupra limbii în genere și a limbilor, asupra contrastelor dintre ele și a genealogiilor lor, pentru a fi extinse apoi la nivelul obiceiurilor, al riturilor, al istoriei. Lui Herder îi revine paternitatea unei sinteze teoretice care sublinia limitele filosofiei sociale a Luminilor, fondată pe imperiul rațiunii individuale și al unei morale transcendente, la care fiecare ar avea acces și cărora li s-ar supune doar grație muncii individuale. Opera sa a făcut obiectul a numeroase comentarii și teze de doctorat[11], dar, din cîte știu eu, niciuna n-a izbutit să ofere un comentariu critic care să fi țină cont de întrebările implicate de o fenomenologie a societăților rurale din Europa Orientală.

1. Realul popular al unui preromantism: limbă, rațiune și sentiment

Herder avea să rămînă cu siguranță un om al Luminilor prin neclintita sa convingere în binefacerile progresului în științe și tehnici; se recunoștea moștenitor al lui Montesquieu și al teoriei climatelor a acestuia, ca și al istoriografiei voltairiene din *Essai sur les mœurs* [Eseu asupra moravurilor], unde popoarelor le era acordată mai multă virtute decît dinastiilor. Totuși, Herder marchează gîndirea istoriei și a istoricității cu un jalon inaugural atunci cînd vede poporul, *das Volk,* nu numai dintr-un punct de vedere sociopolitic, ca actor principal în destinul regatelor, al republicilor sau al imperiilor (nefiind, așadar, cîtuși de puțin diferit de gînditorii cei mai democratici ai Luminilor), dar și ca principiu filosofic transcendent și imanent oricărei întruchipări politice concrete. Acest statut acordat lui *Volk,* încă în *Journal meiner Reise im Jahr 1769* [Jurnalul călătoriei mele în 1769], l-a determinat să critice primatul kantian al *ratio individualis* în felul în care ființa umană își folosește rațiunea. În 1785, în comentariul la opera lui Herder *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* [Idei pentru o filosofie a istoriei umanității], Kant situează punctul nodal al dezacordului dintre ei în *"principiul care, privind dispozițiile naturale la om de a-și folosi rațiunea, pretinde că acestea nu ajung la dezvoltarea completă decît în cadrul speciei, și nu în al individului".*[12]

---

11. Teza lui Max Rouché a rămas încă lucrarea de referință în limba franceză: Max Rouché, *La Philosophie de l'histoire de Herder,* Paris, 1940. Pentru locul lui Herder în mișcarea romantică, vezi Roger Ayrault, *La Genèse du romantisme allemand 1797–1804,* vol. 1, Aubier-Montaigne, Paris, 1961.

12. Immanuel Kant, "Compte rendu de l'ouvrage de Herder «Idées en vue d'une philosophie de l'histoire de l'humanité»", in *La Philosophie de l'histoire, Montaigne,* Paris, 1947, p. 80.
J. G. von Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit,* 1784. Traducere în franceză de Max Rouché, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité,* culegere de texte, Aubier-Montaigne, Paris, 1962.

În ciuda civilității cu care se formulase critica, dezacordul lor era evident. Pentru Herder, geniul unei civilizații își găsea completitudinea expresivă în popor – entitate colectivă și nediferențiată –, în spiritul acestui popor, *Volksgeist,* rostit prin limbă. Iar dacă menține ideea unei cunoașteri numai prin intermediul categoriilor intelectului – fără putința cunoașterii lucrului în sine –, el susține și că rațiunea individuală – dată de Kant ca universală, nefiind adică nici istorică, nici culturală – rămîne predeterminată de ceva ce îi este superior, și anume un mod de a gîndi, de a judeca, de a organiza care este colectiv, propriu fiecărei civilizații, și ale cărui principii fondatoare țin de niște legi în același timp singulare și autonome. Astfel, înaintea rațiunii raționînd funcțional a individului, va fi existînd o rațiune primă, care, dincoace de universalitatea cunoștințelor obiective și ale eticii, conferă fiecărei colectivități umane un destin unic, inclusiv prin felul în care aceasta își folosește cunoștințele. A înțelege un popor ar însemna, așadar, să determini noțiunile, principiile, conceptele emanate de această rațiune primă. Cum să accezi însă la aceasta fără a-ți pune întrebări în legătură cu limba – această activitate specifică omului? Fiindcă în limbă și prin limbă – într-un fel de manifestare a esenței – se află sursa oricărei enunțări a acestei rațiuni.

Chestiunea era una actuală încă de la mijlocul secolului al XVIII-lea, iar Herder nu-i aduce nimic nou, păstrîndu-se în spiritul timpului, rupîndu-se adică definitiv de tradiția interpretărilor originilor fondate pe revelația credinței, și dorește să ofere un răspuns care să facă apel la cunoașterea științifică, la ipoteze demonstrabile, și deci recuzabile. Intraserăm, cu o vorbă a lui Nietzsche de mai tîrziu, în era nihilismului generalizat propriu gîndirii aparținînd științei.

Ceea ce a determinat, începînd cu 1764, originalitatea primei abordări herderiene a limbii este vizibil în orientarea metafizică a reflecției sale, expuse, în 1769, cu ocazia răspunsului la întrebarea asupra "Originii limbii", lansată de Academia de Științe din Berlin, al cărui text, publicat în 1772, va fi tradus în franceză... în 1977![13] Herder îndepărtează din această reflecție orice tratament arheologic și istoric

13. Johann Gottfried von Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache,* Berlin, 1772. Traducere în franceză și introducere de P. Pénisson, *Traité sur l'origine de la langue,* Aubier, Paris, 1977. Introducerea lui P. Pénisson oferă un rezumat complet asupra stării discuției în secolul al XVIII-lea și asupra schițelor și planurilor de dinainte de 1769 ale tînărului Herder.
Întrebarea era formulată astfel: "Presupunînd că oamenii ar fi lăsați în seama facultăților lor naturale – sînt ei în stare să inventeze limbajul? Și prin ce mijloace anume ar ajunge la această invenție? Se cere o ipoteză care să explice clar acest fapt și să satisfacă toate dificultățile", cf. p. 16.
În ceea ce privește influența lui Herder în țările Europei Centrale și de Est, vezi H. Jelinek, *Histoire de la littérature tchèque, des origines à 1850,* Paris, 1930. J. Hankiss și G. Juhász, *Littérature hongroise,* Paris, 1930. B. Munteanu, *Panorama de la littérature roumaine,* Paris, 1938 [a se vedea și ediția românească, *Panorama literaturii române contemporane,* traducere de Vlad Alexandrescu, ediție îngrijită de Eugen Lozovan și Ruxandra D. Shelden, R. D. Shelden Enterprises, Inc. & Ed. Crater, Cleveland și București, 1996 – *n. trad.*]. Johann Wolf, "La pensée de Herder dans l'idéologie de la généra-

al originii, pentru a se concentra asupra chestiunii principiilor prin interogarea originilor, divine sau nu, ale limbii. De aceea respinge din capul locului ipotezele considerate indemonstrabile, sprijinite pe date istorice fără temei material: "Omul nu este omul pădurilor al lui Rousseau: el are o limbă. Nu este nici lupul lui Hobbes: fiindcă are o limbă familială".[14] Fără a o formula vreodată explicit, Herder recuză atît subiectivitatea absolută a limbajului, închipuită de Maupertuis ca expresie a percepției, cît și critica adusă acesteia de Turgot, care îi opusese un evoluționism mecanicist fondat pe complexitatea emoțiilor și a acțiunilor în pas cu dezvoltarea civilizației.[15] Două teorii care atestă, în chip exemplar, siguranța de sine cu care se mîndrea raționalismul Luminilor.

Postulatul lui Herder poate fi rezumat în cîteva cuvinte: în limbă și în rostirea ei, omul nu se poate obiectiva cu adevărat ca subiect vorbitor – poziție apropiată de cea a lui Maupertuis – decît cu prețul pierderii în chip esențial a puterii sale creatoare, iar aici Herder se îndepărtează de acesta, căci nu mai sîntem în cîmpul exclusiv al percepțiilor, nici în acela al evoluției, criteriu obiectivant al naturii și al socialului, ci în acela al omului care-și dă, în limba sa, reprezentările cele mai ascunse despre sine: în epocă se spunea: "ființa sa". Așadar, cum am putea determina o anterioritate între limbă și Rațiune, de vreme ce și una, și cealaltă se exprimă simultan, chiar și la cele mai "sălbatice" popoare? A vorbi despre originile limbii nu înseamnă atunci a vorbi despre originea Omului – în calitatea lui de creatură divină? Căci, dacă ne păstrăm în orizontul teologiei creștine, Creatorul însuși e cel ce "dă limbii un început uman prin denumirea de către ea a animalelor" (Turgot-mecanicistul susținea, dimpotrivă, că primii oameni indicau animalele prin onomatopee).[16] Trebuie conchis, așadar, că sufletul uman și limba au fost date împreună, în așa fel încît ele se creează într-o relație de reciprocitate permanentă, în care "originea limbii nu e astfel divină decît – uimitor aspect – întrucît e umană".[17] Nicio inteligen-

---

tion roumaine de 1848 en Transylvanie", in *Le Comparatisme roumain, histoire, problèmes, aspects,* coord. Romul Munteanu, vol. II, Ed. Univers, București, 1985.
În ce-i privește pe intelectualii din Valahia și Moldova, influența lui Herder va ajunge la ei prin intermediul răspîndirii ideilor sale în Franța, între anii 1830 și 1849, grație traducerii și comentariilor la *Ideen* publicate de E. Quinet în 1828. În legătură cu acest aspect, vezi Henri Tronchon, *La Fortune intellectuelle de Herder en France,* Paris, 1920. Vezi, de asemenea, în ce privește cazul Europei Orientale: Michael Sozán, *The History of Hungarian Ethnography,* University Press of America, Washington DC, 1977. Andrzej Walicki, *Philosophy and Romantic Nationalism, the Case of Poland,* Oxford University Press, Oxford, 1982.

14. J. G. Herder, *Traité sur l'origine..., op. cit.,* p. 155.

15. M. de Maupertuis, *Réflexions philosophiques sur l'origine des langues et la signification des mots,* Paris, 1748. Turgot, "Remarques critiques sur les *Réflexions philosophiques* de Maupertuis *sur l'origine des langues et la signification des mots*", in *Œuvres et documents,* privitoare la el, vol. I, p. 157–179, Paris, 1913.

16. J. G. Herder, *Traité sur l'origine..., op. cit.,* p. 169.

17. *Ibidem,* p. 169.

ţă superioară nu i-a putut da dintru început omului limba pentru a-l face abia apoi să ajungă la Raţiune: "Cel care i-a dat omului Raţiunea i-a oferit-o prin limbă".[18] Fie şi numai din punct de vedere logic, Herder depăşea, aşadar, impasul în care se aflau cei care încercau să rezolve aceeaşi problemă în cadrul unei ierarhii cronologice între Raţiune şi limbă, în care dezvoltarea limbii ar fi tradus o necesitate funcţională legată de amplificarea complexităţii vieţii intelectuale şi sociale. Problema originii limbii se găsea astfel deplasată spre una de origine a originii, una a imanenţei naturii umane în natura care include şi limba. Nu mai era loc de studiere a principiilor unei Raţiuni pure kantiene, de vreme ce, pentru a le stabili pe acestea, trebuia făcut apel la limbă, dar fără a face din aceasta din urmă o esenţă platoniciană – ideea din spatele lucrurilor şi al actelor – care nu evită nici ea verbalizarea în enunţarea în limbă a propoziţiilor sale. "Originea limbii trebuie căutată, după cum subliniază P. Pénisson, pe un tărîm care să poată îngădui gîndirea simultană a ceva precum unitatea ideii platoniciene ca fiinţă şi a ideii kantiene ca exigenţă a raţiunii."[19] În termeni nondialectici, ar însemna să afirmi că "limba însoţeşte originea".

Reflecţie asupra originii originii limbii ale cărei concluzii vor afecta, dincolo de soluţia logică – simultaneitatea – şi metafizică – spiritul-raţiune al poporului –, teoriile istorice şi politice, pe scurt, gîndirea istoriei. Ideea directoare de evoluţie şi de complexitate progresivă a limbii ca expresie a progresului se găsea zdruncinată de principiul simultaneităţii. Astfel, fie că se datorează Providenţei Divine, unei inteligenţe superioare ori se întîmplă pur şi simplu prin devenirea omului ca om vorbitor în cadrul *socius*-ului, simultaneitatea limbii şi a Raţiunii implica o concepţie nouă a raportului dintre popular şi savant, dintre popular şi social în general, dintre comunităţile ţărăneşti şi societatea civilă. Altfel spus, în orizontul de imanenţă al limbii în natura umană, istoria nu mai avea nicio autonomie obiectivă în afara limbii: istoria enunţată se identifică cu gîndirea istoriei, fiind mereu subordonată limbii şi gîndirii limbii în limbă. Aşa încît a gîndi originea istoriei înseamnă, mereu şi necontenit, a gîndi originea limbii ca devenire a unui anumit popor în limba sa; aşadar, la scara istoriei umanităţii, ideea unei limbi originare unice îşi pierde orice valoare posibilă: e un fel de a îndepărta ipoteza rousseauistă a "sălbaticului" de dinainte de socializare. Poziţia lui Herder în prima fază a gîndirii sale e importantă, întrucît simultaneitatea emergenţei limbii şi a Raţiunii prefigurează dezvoltările sociopolitice mai radicale în orizontul unei origini care devine "naştere de-a lungul întregii istorii". În momentul în care un popor părăseşte stadiul nediferenţierii, el înaintează pe scena istoriei înarmat cu o limbă-raţiune, ca o falnică Atena cu lancea sa, călită deja şi pregătită să enunţe esenţa fiinţei sale colective.

Concluziile pe care le trage Herder de aici pentru prima sa filosofie a istoriei vor fi pline de noi promisiuni: cursul istoriei nu mai permite definirea niciunui princi-

18. *Ibidem.*

19. *Ibidem,* Introducere, p. 27.

piu transcendent prin care să poată fi stabilită o oarecare ierarhie între limbi, şi deci între popoare. Sîntem departe de concepţia progresistă a lui Turgot, care, pe urmele lui Condillac, imagina limbile originare ca nişte agregate onomatopeice. Considerat încă din vremea sa unul dintre maeştrii flancului filosofic din *Sturm und Drang,* Herder prefigurează calea ce va fundamenta, pe de o parte, noţiunea de societate civilă a poporului, sprijinind-o, pe de altă parte, pe legitimitatea primatului dreptului istoric al statului. Se observă îndată diferenţa dintre concepţia herderiană şi concepţia hegeliană a naşterii *[surgissement],* care vor forma în viitor cele două curente ale romantismului politic: pentru primul, încă de la origine, Raţiunea şi limba sînt date simultan, în plenitudinea posibilităţilor lor, în vreme ce pentru cel de-al doilea, Raţiunea este aceea care, ca naştere datorată conştiinţei de sine ce tinde spre libertate, primează asupra limbii, depăşind astfel apriorismul kantian, care rămîne mereu prezent în ideea herderiană a simultaneităţii. Raţiunii transcendentale kantiene Herder îi adaugă "spiritul poporului" în limba sa. În consecinţă, dacă naşterea originară este în acelaşi timp una a limbii şi a Raţiunii, ea nu se poate întrupa şi reîntrupa decît în limba specifică a unui popor anume, care nu poate afla în vreo altă limbă şi limitele mundane ale raţiunii sale, şi esenţa "sufletului" său. În chip radical în ceea ce priveşte realitatea, de fapt, întreprinzînd o fenomenologie descriptivă, Herder se ocupă doar de limba efectiv vorbită sau scrisă, respingînd prin aceasta înţelegerea unui popor prin intermediul genealogiilor etimologice, fiindcă "deducţiile etimologiei nu sînt decît abstracţii, şi nu diviziuni ale cursului istoriei".[20] Or, în ciuda a ceea ce rămîne totuşi kantian la Herder, el propune, *avant la lettre,* o abordare fenomenologică şi existenţială a limbii şi a istoriei, care refuză introducerea categoriilor intelective străine comprehensiunii limbii în uzul cotidian al cuvintelor sale – în acestea adăstînd, în chip imanent, "spiritul popoarelor" şi prin ele exprimîndu-se Raţiunea transcendentă a popoarelor: "Limba este cu adevărat emblema speciei, legătura de familie, instrumentul de educaţie, cîntecul de vitejie al strămoşilor şi vocea ridicată din mormintele lor".[21]

Odată formulate articulaţiile logice ale principiilor sale fondatoare, se constată că metafizica herderiană a originilor, atunci cînd se confruntă cu interpretarea fenomenelor culturale, se îndreaptă încet-încet înspre o teorie de istorie a civilizaţiilor (sau a culturilor), deopotrivă culturalistă şi relativistă, căreia etnologia occidentală nu pare să-i fi acordat prea multă atenţie. Trebuie totuşi să insistăm asupra acestui fapt, mai ales astăzi, cînd Herder a devenit obiectul unor critici neobrăzate,

20. *Ibidem,* p. 157.

21. *Ibidem.* Să remarcăm că, un secol mai tîrziu, Nietzsche va relua tematica, extinzînd-o la o critică generală a enunţărilor categoriilor logice. Cf. *Aurore (Morgenröte),* Gallimard, Paris, 1970. [A se vedea şi ediţia românească, Friedrich Nietzsche, *Opere complete,* ediţie critică ştiinţifică în 15 volume de Giorgio Colli şi Mazzino Montinari, traducere de Simion Dănilă, Editura Hestia, Timişoara, vol. 4, 2002: *Aurora. Idile din Messina. Ştiinţa veselă – n. trad.*]

care fac din el un protopangermanist – o lectură, oricît de superficială a operei sale, arătînd de fapt că filosofia sa despre primatul *ethnos*-ului n-a ieşit niciodată din orizontul universalităţii în profitul exclusiv al particularului. Pe de o parte, el deleagă aceeaşi geneză tuturor formelor sociale, timpul nefăcînd altceva decît să reitereze geneza primă, şi, pe de altă parte, dacă refuză identităţile stabilite pe baze etimologice, atribuie în schimb gramaticii unitatea "structurală" a posibilităţii de a fi limbă (cu excepţia, spune el, a limbii chineze, care confirmă regula!) comune tuturor: aceste construcţii formale provin, toate, "dintr-un singur lut". Nu mai este cu putinţă compararea oamenilor cu nişte animale care "şi-ar fi descoperit limba fiecare în mod separat şi independent de alţii, [pentru asta] ar trebui ca limbile să arate o strictă eterogenitate".[22] Chiar dacă i s-ar putea reproşa o cunoaştere limitată a limbilor, restrînsă mai degrabă la pachetul indo-european, herderismul a stabilit totuşi un subtil echilibru între universal şi particular, din care nu lipseşte deloc nici eticul. Diferitelor aspecte de gramatică, neconştientizate în momentul rostirii, le este delegată sarcina de a exprima posibilitatea de a gîndi inerentă condiţiei umane, un fel de fond comun dat întregii specii dintru început; vocabularului, cîmpurilor sale semantice, cognitive şi simbolice, sesizate chiar în momentul vorbirii, li se deleagă marca indelebilă a evoluţiilor diferenţiale ale popoarelor, ce se caracterizează în mod esenţial nu printr-o complexificare progresivă, ci printr-o "naţionalizare" din ce în ce mai accentuată.

N-am putea pătrunde însă în profunzimea ideii herderiene de naştere concomitentă a Raţiunii şi a limbii fără a măsura rolul atribuit de preromanticii germani Greciei antice – ca model absolut al perfecţiunii culturale în elanul său inaugural. Grecia reprezintă şi conturează astfel o perfectă armonie între unitatea de gîndire şi cea de expresie. Unitate primordială care, încetul cu încetul, s-a dezagregat sub imperiul timpului, asemuind, conform concepţiei herderiene a ciclurilor istoriei, civilizaţiile cu vîrstele omului: naştere, maturitate, bătrîneţe, moarte. Pentru Herder, cu fiecare naştere a unui popor-cultură, această unitate se înfăţişează pe dată în completitudinea sa expresivă, în cel mai înalt punct al comuniunii şi al identităţii unitare dintre intelect şi sentiment, completitudine pe care dezvoltarea civilizaţiei o va distruge însă, puţin cîte puţin, pentru a nu mai avea, în cele din urmă, decît nişte entităţi separate. Cu trecerea timpului, se poate vedea de îndată cum această tematică a completitudinii originare a fost reluată sub diverse unghiuri în filosofia şi în istoria religioasă germană. O regăsim la Nietzsche în *Naşterea tragediei* şi în pierderea modului de expresie a esenţei prin metaforă, în trecerea de la dionisiac la apolinic, de la efervescenţa expresivă la măsura rezonabilului, de la nebunia creatoare la înţelepciunea filosofică, de la *hybris* la *logos*. Această tematizare susţine şi ansamblul marii lucrări a lui Oswald Spengler *(Declinul Occidentului)*, face originalitatea inaugurală a fenomenologiei istoricităţii Fiinţei şi a uitării sale în opera primului

22. *Ibidem*, p. 163.

Heidegger (*Ființă și timp* și *Introducere în metafizică*) și alimentează impresionantele interpretări ale lui Walter Otto asupra triumfului lui *logos* asupra lui *mythos* în istoria poeticii și a gîndirii grecești.[23] Voi mai vorbi despre această temă în cuprinsul acestui volum, cînd voi aborda maniera în care ea a fost simplificată și distorsionată, de fapt greșit interpretată și alterată, în filosofiile teratologiei conceptuale care este Ființa-național politică.

Totuși, ceea ce va asigura în mod decisiv succesul lui Herder dincolo de Rin este raționalismul creștin în limitele căruia își menține cu fermitate filosofia istoriei. Altfel spus, legile Istoriei se identifică cu legile Naturii, pentru că același Dumnezeu le guvernează, făcînd din fiecare apariție a unui popor opera propriei sale voințe. O identificare ce-i permite lui Herder, mulțumită sancțiunii prin transcendența divină, să conserve unitatea lumii, chiar dacă aceasta se prezintă intelectului desfăcută, ca un *puzzle,* în entități culturale, autonome și ireductibile. Actele devenirii lor istorice în lume rămîn însă în mîinile oamenilor. Că este un om al Luminilor temperate de creștinism, la intersecția dintre voluntarismul divin și determinismul uman, Herder o demonstrează prin viziunea sa teleologică a coexistenței pașnice între popoare, care va sfîrși prin a dezvălui sfîrșitul istoriei ca "domnie a umanității" și "adevărată Cetate a lui Dumnezeu pe pămînt" sau, cum remarcă Dieter Groh, "Pentru cel de-al doilea Herder, istoria nu este istorie sfîntă, ci istorie divinizată. [...] Pentru Herder, fiecare formațiune istorică este o revelare a puterii divine, posedînd astfel o valoare proprie".[24] Așadar, ceea ce se întîmplă cu această formațiune în cursul istoriei sale vine din rațiunea și din intelectul uman, fapt care face loc laicizării istoriei. Dar ceea ce conferă gîndirii herderiene a istoriei adevăratul său caracter novator, încă de la primele sale scrieri, rezidă în afirmația că geneza elenică – chiar dacă a fost și a rămas multă vreme modelul de nedepășit pentru cultura savantă europeană – nu e unică și fără seamăn; odată dispărută civilizația greacă, alte civilizații au apărut și ele au reeditat această primă experiență a totalității expresive în care gîndire, acțiune și simțămînt se dădeau în același timp. Niciun popor, trecut, prezent sau viitor, nu se va putea sustrage acestui destin comun, popoarele europene cu atît mai puțin – mai ales germanii, dar și slavii, aflați încă "la vîrsta copilăriei"[25],

23. W. F. Otto, "Der Mythos", in *Essais sur le mythe,* TER, Mauvezin, 1987, p. 46. Prima apariție, *Studium Generale,* 8, 1955.

24. D. Groh, *Russland und das Selbstverständnis Europa: ein Beitrag zur europäischen Geistesgeschichte,* în traducerea italiană a lui Claudio Cesa, *La Russia e l'autocoscienza d'Europa: saggio sulla storia intellettuale d'Europa,* Einaudi, Torino, 1980, p. 79, § 16.

25. Încă în însemnările făcute cu ocazia călătoriei sale în Franța, în 1769, Herder subliniază senescența occidentalilor și sosirea noilor actori – dintre care el atribuie ucrainenilor un mare destin. Poate fi citită, cu un cert interes comparatist, opinia negativă a lui Kant asupra viitorului slavilor, dovedind astfel că pînă și cele mai înalte spirite pot comite uneori erori grosolane, căci, nu-i așa, oameni sînt, și *errare humanum est!* I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht,* ediția întîi, 1798.

trebuiau să scuture jugul Literelor franceze și al unui clasicism importat și rostit într-o limbă străină, care-și aruncase vălul mortifer peste "spiritul poporului". Aici se găsește, îmi pare, prima formulare sistematică a unei teorii generale, nonmilenariste și laicizate, a istoriei ca declin al unui Occident sleit de prea mult rafinament: un declin gîndit doar în ordine spirituală și care nu e formulat încă printr-o critică a dezvoltării științifice, însă este deja o critică a capitalismului mercantil.[26]

Această viziune teleologică a declinului fiecărei culturi, înscrisă într-o ciclicitate a eternului reînceput al unității primordiale (oricare ar fi dezvoltarea cunoștințelor științifice), îl determină pe Herder să respingă apelul la genealogiile etimologice ca modalitate optimă de înțelegere a rațiunii unui popor. Într-adevăr, cum să înțelegi esența unei gîndiri vii cu cuvinte care nu sînt decît "suflete moarte"?

"Cu cît o limbă e mai vie, scria el, cu atît e mai aproape de izvoarele sale, găsindu-se la vîrsta tinereții sale [...] și a creșterii, fiind și cu atît mai schimbătoare. Numai în cărți [...] cînd nu e folosită în viața de toate zilele, [...] rămîne limba cu adevărat neschimbată. [...] Dar limba trăiește într-o viață sălbatică liberă [...], săracă și nedesăvîrșită, pentru a se îmbogăți cu fiecare zi [...], pentru a putea, cu fiecare zi, să izbucnească în noi la primul semn de atenție, la primul îndemn al inimii."[27]

Tocmai pentru că este schimbătoare, suplă și maleabilă, iar nu fixată în chingile unei retorici anchilozante, limba va fi încă și mai fidelă exprimării sentimentelor colective gîndite și trăite cu adevărat de toți locutorii săi. De ce să cauți armonia prezentului în rostirea limbilor aproape moarte? Niciun model trecut nu posedă virtuțile spirituale care să-i permită reactualizarea dacă un popor nu-i rostește cuvîntul viu. Armonia primă se află aici, în imediat, în prezența sa cotidiană – atît de aproape de noi că am și uitat de ea –, în dialectele țăranilor și în rusticitatea lor grosolană. Cum să-i restitui demnitatea dacă nu întorcînd ochii și urechile lumii academice, artificiale și cosmopolite, pietrificate în retorica unor limbi moarte sau aproape moarte, spre mujici, spre țărănoii pe care Luminile îi îmbrînciseră afară din societatea civilă și din cultură? Ce altceva să facem decît să pășim dincolo de porțile orașu-

---

"L'Anthropologie d'un point de vue pragmatique", traducere de Pierre Jalabert, in *Œuvres complètes*, vol. 3, Pléiade, Paris, 1986, p. 1131. [A se vedea și ediția românească, Immanuel Kant, *Antropologia din perspectivă pragmatică*, traducere, studiu introductiv, note, indice de concepte și bibliografie de Rodica Croitoru, Editura Antaios, București, 2001 – *n. trad.*]

26. J. G. Herder, *Journal de mon voyage en l'an 1769*, traducere, cu note și o introducere de Max Rouché, Aubier, Paris, 1942, p. 131-132: "Se va vedea atunci cum simplul spirit comercial alungă sau îngrădește spiritul de cutezanță, de întreprindere, simțul politicii adevărate, înțelepciunea, erudiția etc.; [...] În Olanda, totul se cumpără: talentele – care se transformă în trudă; erudiția – devine și ea o trudă; umanitatea, cinstea, totul e impregnat de spirit comercial [...] Și, cît privește lăsatul geniului de-o parte și îndopatul memoriei cu tinicheaua erudiției – la asta este, cred eu, pe primul loc!"

27. J. G. Herder, *Traité sur l'origine de la langue*, *op. cit.*, p. 153.

lui şi să ne îndreptăm spre "geniul poporului" atît de pe nedrept dispreţuit! Herder trebuie să fi fost animat de o pasiune îndeajuns de puternică pentru a-l convinge pe tînărul Goethe, venit să studieze dreptul la Strasbourg şi un familiar al seratelor maestrului, să bată plaiurile alsaciene în căutarea poeziei populare![28] Fără a aştepta întoarcerea tîrzie a gîndirii sale spre un universalism creştin mai accentuat şi în contradicţie parţială cu fundamentele teoriei sale a naţionalismului cultural, prima lecţie a lui Herder îşi va afla roadele printre intelectuali hăt dincolo de Rin, spre Dunăre şi Moldau[29], în Pustă şi în Carpaţi, în Balcani şi în Rusia.

2. Limbă populară şi *Bildung* naţională: geneza unui nou concept

A deslusi limba vie în popor, limba care exprimă şi conţine autenticitatea "spiritului-suflet" al unui popor-civilizaţie, implică, aşadar, o dublă sarcină – una a savantului şi alta a poetului –, asumată de un singur personaj, care reuneşte în sine aceste două vocaţii. Pentru început, felul în care Luminile judecau factorul popular se răstoarnă, fără ca poetul-savant să se piardă astfel înapoia subiectului ţărănesc. Încercînd să descopere izvorul primei armonii între "suflet şi Raţiune", "fiinţă şi Raţiune", a poporului său, poetul-savant dobîndeşte – într-o formă reactualizată desigur, în contemporaneitatea sa – rolul antic al demiurgului şi al rapsodului. Poet şi savant, poet-savant, dubletul aparţinea deja unei tradiţii savante europene, însă Herder îi conferă o nouă valenţă: de acum încolo, intelectualul, figură prometeică a poporului-civilizaţie, are datoria de a crea operele unei poetici atemporale, inspirate de o documentaţie de la sursele a ceea ce astăzi numim anchetă etnografică şi folclorică. Figură sincretică şi creator de sincretisme, acest nou tip de intelectual e învestit cu o datorie sacră: construirea unei *Bildung* a individului şi a colectivităţii, în spaţiul unei limbi care se adresa poporului. Dincolo de Rin, în secolul al XIX-lea, în fiecare popor se va naşte un aed al independenţei, inspirat de verbul ţărănesc, dar şi creator al unei limbi moderne: Sándor Petőfi la maghiari, Mihai Eminescu la români.[30]

Bildung se numără printre acele concepte cardinale specifice gîndirii germane şi dificil de tradus. Poate fi înţeles drept procesul în cadrul căruia se elaborează o cultură şi, în acelaşi timp, reprezentarea pe care aceasta şi-o dă sieşi. Totuşi, între formularea sa în epoca Reformei şi agnosticismul sfîrşitului de secol XVIII, conceptul suferise unele modificări pe care curentul *Aufklärung* a încercat să le sistematizeze

28. J. G. Herder, introduceri la *Alte Volkslieder,* Altenburg, 1774, şi *Volkslieder,* Leipzig, 1779. Traducere italiană în *Sturm und Drang: scritti critici* (coord. Nello Saito), Bulzoni, Roma, 1988.

29. Numele german al Vltavei. *(N. red.)*

30. G. Illyés, *Petőfi*, Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1963. Traducerea engleză, *Petőfi,* Corvina, Budapest, 1973. "Mihai Eminescu", articol in *Dicţionarul literaturii române de la origini pînă la 1900,* Ed. Academiei Republicii Socialiste România, Bucureşti, 1979, p. 312-332.

în cadrul unei pedagogii a *ratio individualis,* săvîrşită prin muncă, singura care, după Kant, asigură omului "[...] eliberarea sa profundă, care îl împlineşte pe om, care-i permite să se dezvolte în libertate, care-l smulge din plictis şi-l îndeamnă să distingă în profunzime interesul practic, care-i înviorează raţiunea şi-i aduce bucuria".[31]

Dimensiunea populară fusese uitată aici, părăsită. Cum să-i mai găseşti un loc după ce vei fi arătat în ce fel limba "sălbatică" exprimă, încă din zorii unui popor-civilizaţie, toată forţa armoniei dintre spirit şi materie, dintre raţiune şi simţire, dintre minte şi suflet – adică dintre a fi şi a exista?

Întrebare care presupune o alta, prealabilă şi hotărîtoare. În ce fel *Bildung* a Reformei luterane (şi calvine în ţinuturile maghiare) a ajuns să se reformuleze prin integrarea în esenţa şi în reprezentarea sa profund religioasă, pietistă, uneori de-a dreptul mistică, a noii legi luministe a progresului? Multă vreme, *Bildung* a fost înţeleasă ca împlinire a omului în Divin, în sînul unei escatologii a societăţii creştine, chiar dacă distanţată în parte de universalismul primului său mesaj roman. Dacă există un moment esenţial în fondarea conceptului de *Bildung,* acesta este momentul ridicării limbii germane la rangul de limbă a culturii savante, purtătoare a unei civilizaţii ale cărei efecte asupra pedagogiei religioase şi laice vor servi ca mijloc de exploatare a culturii în scopuri colective. Atunci cînd, graţie lui Luther, germana devine limbă de cultură a germanilor (reformaţi sau catolici), se instaurează şi conştiinţa puternică a unei alianţe între elitele religioase şi laice şi popor, alianţă întru credinţă. Cînd limba vulgară se desprinde de vulgar şi se autoproclamă aleasă pentru a învesti şi a reprezenta Verbul divin, *Bildung* se prezintă atunci ca procesul prin care omul îşi împlineşte în rugăciune – respectiv în aproprierea lingvistică a Divinului (dar cum ar putea-o face oare în afara limbii?) – adevărata sa natură umană către *unio mystica,* ceea ce este de asemenea o împlinire a umanităţii, *Ausbildung.*[32] Totuşi, la Luther, accesul vulgului la Divin prin mijlocirea traducerii germane a Bibliei şi a conversiunii cîntecelor populare în imnuri religioase se păstra, la urma urmei, dincolo de limbă, în orizontul creştinătăţii universale. Herder, născut la Riga şi viitor episcop luteran la Weimar, provine din această *Weltanschauung* pe care vrea s-o reîmprospăteze, adăugînd procesului lingvistic constituit ca *Bildung* religioasă, roasă şi atrofiată de timp, limbajul mai "originar" al poeziei populare în care se traduce în chip imanent

31. I. Kant, *Réflexions sur l'éducation [Über Pädagogik]* (traducere, introducere şi note de A. Philonenko), Vrin, Paris, 1984, introducere, p. 41. [A se vedea şi ediţiile româneşti, Immanuel Kant, *Tratat de pedagogie,* traducere de C. V. Butureanu şi C. Rădulescu-Motru, Editura Agora, Iaşi, 1992; *Despre pedagogie,* traducere de Traian Brăileanu, prefaţă de Constantin Stroe, Editura Paideia, Bucureşti, 2002 – *n. trad.*]

32. Foarte schematic şi fără a epuiza toate valenţele semantic-conceptuale ale perechii *Bildung/Ausbildung:* dacă primul termen desemnează procesul, al doilea numeşte rezultatul, desăvîrşirea lui. *(N. red.)*

ceea ce o locuieşte, al său *Volksgeist*. Şi nu doar s-o reîmprospăteze, ci, mai mult încă, să restaureze naţiunea lingvistică şi autonomia sa creatoare, mereu vie în dimensiunea ei populară retrasă. Ştim care au fost consecinţele acestei revoluţii religioase care va tulbura destinele lumii germanice, aducînd cu sine mutaţii sociale, politice, economice şi instituţionale ce vor afecta Germania pînă la stadiul derelicţiunii naziste.[33] În schimb, sînt mai puţin vizibile efectele acestei treziri şi ale acestei revoluţii asupra destinului naţional al popoarelor din Europa Centrală şi Orientală, prea adesea subestimate de analiştii occidentali.

În mod sigur, voinţa de prozelitism a reformaţilor luterani şi, puţin mai tîrziu, a celor calvini a fost cea care a dus la răspîndirea uzului limbilor vulgare ca limbi religioase în Europa Centrală şi Orientală, marcînd ireversibil popoare rămase, altminteri, fidele Bisericii Catolice romane şi ortodoxiei greceşti sau convertite prin Contrareformă la uniatism (greco-catolicism). Reformaţii (dar apoi şi Contrareforma) şi dorinţa lor de a apropia popoarele de Verbul divin au jucat un rol determinant în formarea limbilor literare cehă, română sau maghiară, limbi în care elitele vor gîndi şi formula primele expresii ale naţionalismului modern: acela al unui etnicism care asocia, într-o singură şi aceeaşi categorie a intelectului, vorbitori ai aceleiaşi limbi, religia lor şi teritoriul pe care-l ocupă, precum şi reconstrucţiile trecutului lor sub forma istoriei şi a filologiei.[34] Se petrecea angajarea pe nesimţite pe o cale prin care transcendentul divin, numit într-o limbă anume, s-ar fi laicizat atunci cînd în cadrul aceleiaşi limbi se va fi rostit o nouă reprezentare a identităţii transcendente, cultura etniei-popor-naţiune în limitele unei înscrieri spaţiale organizate şi administrate de statul modern.

Această mutaţie îl preocupa intens pe Herder, care i-a oferit o sinteză puternic integrativă a forţelor culturale şi sociale ivite în zorii modernităţii politice. Identificînd limba populară cu limba originară, a cărei expresie ar fi dezvăluit cea mai autentică armonie dintre Raţiune şi Fiinţă, Raţiune şi simţire, fiinţă şi existenţă, Herder credea a distinge în imanenţa enunţării sale "instrumentul puterii asupra sufletelor" şi rostirea transcendenţei spiritualităţii colective, "sufletul popoarelor". Prin intermediul acestei limbi populare va putea, aşadar, o naţiune să se educe şi, în acelaşi timp, să devină cu adevărat *gebildet,* cultivată. Ceea ce la Luther rămînea un demers şi o aventură mistică a individului în limba sa, pentru a atinge, prin mîntuirea proprie, umanitatea generală în adevărul universal al mesajului creştin, se transformă, la Herder, într-o aventură colectivă mărginită la un popor înţeles ca

33. E. von Kuehnelt-Leddihn, *Liberty or Equality: The Challenge of Our Time,* Hollis & Carter, London, 1952, cap. VI, "Hus, Luther and National Socialism: the Genesis of a Totalitarian Movement, I", p. 209–245.

34. N. Cartojan, *Istoria literaturii române vechi,* [Editura Minerva,] Bucureşti, 1980 (prima ediţie, 1940–1945), cap. "Cultura în Transilvania", p. 180–189. Pentru limba cehă, trebuie subliniat rolul husitismului. Cf. H. Jelinek, in *op. cit.,* "Huss et la langue tchèque", p. 58–73.

o națiune lingvistică. Universalitatea naturii umane este încă păstrată aici, în reiterarea aceluiași proces generativ, însă între individul creștinătății împlinindu-și umanitatea și căpătîndu-și mîntuirea prin *unio mystica* și umanitatea egală și identică în raport cu Creatorul ei divin se instalase totuși o nouă articulație: limba națională, expresie a unui "suflet" și a "spiritului poporului", deschis și spre una, și spre cealaltă. Avem aici o veritabilă tentativă de reconciliere, nenumită ca atare – respectiv o reconciliere metafizică a Divinului universal cu fiecare națiune în parte, în sînul propriei sale imanențe; reconciliere socială (nu încă și una politică), în care *Gesellschaft* [societate] a cărturarilor, a principilor domnitori, a nobililor și a burghezilor luminați se unește cu *Gemeinschaften* [comunități] ale zonelor rurale arhaice, pentru a construi, într-o nouă monadă autonomă, care le depășește pe amîndouă, *Gemeinschaft* națională, în care se restaurează o nouă simultaneitate de destin, o *Gleichzeitkeit* constitutivă a contemporaneității tuturor acestor ingrediente. Teritoriul acesteia nu va mai fi conceput, de acum încolo, ca un spațiu al suveranității aflate la cheremul unei legitimități personale și familiale (oricît de sacre), al unei case regale sau princiare care o putea schimba după "bunul-plac" ori în funcție de aliațele sale matrimoniale și politice, de înfrîngeri sau de victorii, ci ca element al unui cuplu indisociabil și inalienabil, pămîntul și limba. Înfipt ca un ic în versiunea religioasă a universalismului sau în aceea laică a cosmopolitismului cultural, "spiritul poporului" *(Volksgeist)* în limba populară a provocat aici o spărtură, creînd un loc unde se gîndea plămădirea unei identități culturale originale, ce apela, în același timp, la arhaismul rural anistoric și la progresismul proiectului sociocultural al modernității. O asumpție revoluționară la vremea sa, căci, încă înainte de Revoluția Franceză, care îi va furniza impulsul politic general, aceasta implica, în filigran, ideea unei democrații culturale la scara istoriei popoarelor, străbătînd întreaga societate, epurînd politicul de conflictele sale sociale, unificînd spațiul social al vorbitorilor și supunînd diviziunile societății, fie ele religioase, economice sau profesionale, determinațiilor unui transcendent, "Spiritul poporului" *(Volksgeist)*, imanent în prezența însăși a locutorilor acelei limbi.

Dezvoltarea spiritului științific, înscrisă în omnipotența unei filosofii a subiectului, condusese în mod logic *Aufklärung* spre laicizarea transcendentului divin în favoarea Rațiunii (care sfîrșește prin a se proclama ca însăși ideea de Dumnezeu), pentru a-l instrumentaliza ulterior în secularizarea moralei laice și în raționalitatea muncii (și a proprietății prin Lege): modalități de creare a unui om conștient de drepturile și datoriile sale pentru a atinge mai repede starea de libertate. Impunînd poetului-cărturar obligația de a reabilita dimensiunea populară în proiectul unei *Bildung* restaurate, al doilea Herder (acela din lucrările de după *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* [Tratat despre originea limbii]) istoriciza implicit preceptul urmat de Luther în traducerea Bibliei – și anume că textul trebuie să fie înțeles și de femeia de rînd, și de prințul din fruntea țării –, oferindu-i astfel un spațiu în care să se poată imagina deopotrivă dimensiunea savantă și cea populară, unite într-un destin

comun, înscris deja în limba tradițiilor populare – o limbă a originilor. Grație acestei noțiuni de simultaneitate a originilor limbii și Rațiunii oferite de Herder vor putea romanticii să atribuie rostirii populare statutul fondator al unei *Bildung* naționale, unde împlinirea umanității nu va mai fi o împlinire a omului în Divin, nici aceea a Luminilor, prin munca rațională, prin legalitate instituțională și economică, nici chiar aceea care își limitează orizontul la întoarcerea spre izvoarele poetice ale limbii, ci o împlinire care și-ar fixa drept țel statul-națiune "restaurat" și presupus a prezentifica, ei înseși, esența poporului înțeles ca rasă, cultură sau etnie, în funcție de variațiile lexicale în uz de la finele secolului al XVIII-lea.[35]

Totuși, prin rolul pe care istoricizarea dimensiunii populare a fost chemată să-l joace în instrumentalizarea sociopolitică a noului concept de *Bildung*, a fost însă afectată problematica metafizică la care se apelase pentru formularea lui. Dacă Herder combinase și apoi menținuse fără contradicție autarhia unui naționalism cultural și cosmopolitismul politic al Luminilor, a fost pentru că în Germania, cu cincisprezece ani înainte de Revoluția Franceză, nici nu putea fi vorba de o putere a păturilor populare și pentru că, astfel, restaurarea națiunii culturale nu putea fi decît opera unor elite formate la școala culturii clasice: poporul deținea, cu siguranță, un tezaur inestimabil – dar nu era deloc conștient de faptul ca atare. Or, acest echilibru delicat nu va mai rezista cînd revoluționarii romantici se vor confrunta direct cu exercițiul puterii în numele unui deziderat democratic limitat la vorbitorii limbii lor. Între 1820 și 1849, cea mai mare parte a intelectualilor revoluționari de dincolo de Dunăre și de Carpați s-au confruntat în chip tragic cu această dilemă, ca irupție a *pathos*-ului în momentul în care pășeau cu totul pe scena istoriei moderne impuse de Europa Occidentală. Iată, altfel spus, cum poate fi rezumată contradicția tragică trăită de deputații cehi puși în fața revoluției germane, la Dieta din Frankfurt, sau destrămarea interioară a lui Nicolae Bălcescu – așa cum răzbate ea din corespondența sa cu Kossuth, în ajunul prăbușirii revoluției ungare din 1849.[36] În vreme ce țăranii români, conduși de Avram Iancu, preferau să se alieze cu forțele conservatoare ale Imperiului Austriac (ca și croații, de altfel) pentru a-și negocia mai bine interesele și privilegiile. Sau, și mai rău, surghiunul imediat consecutiv înfrîngerii – atît a revoluției ungare, cît și a celei românești – nu va face decît să întețească controversa pe pămînt străin, îndepărtînd șansele unei posibile reconcilieri. Violența dezbaterilor dintre maghiarul Dániel Irányi și românul Dimitrie Brătianu, în paginile cotidianului *La Presse*, în 1851, oferă, sub pana celui de-al doilea, ilustrarea perfectă a acestei contradicții, întepenite de atunci încolo în termenii celui mai năbădăios iredentism:

35. W. von Humboldt, *Theorie der Bildung des Menschen, Werke*, I, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1960, citat in Klaus Vondung, "German Nationalism and the Concept of *Bildung*", in *Romantic Nationalism in Europe*, coord. J. C. Eade, Humanities Research Centre, Australian National University, Canberra, 1983.

36. N. Bălcescu, "Scrisori și scrieri inedite", in *Opere*, vol. II, București, 1948.

"Din respect pentru democrație, din dragoste pentru popoarele noastre care-și varsă sîngele pentru libertate, să nu mai vorbim de state corcite, compuse din elemente eterogene, să nu mai vorbim de aglomerările incoerente, forțate; să fim oameni ai timpurilor noastre și să înțelegem că, pentru popoarele libere, nu pot exista decît asociații libere".[37]

Dar cum să vorbim de popoare liber asociate într-o lume în care masa țăranilor nu putea concepe, nu putea nici măcar spera la o oarecare reformă agrară care ar fi putut-o integra într-un proiect modernist? Acești revoluționari nu vorbeau oare de țări imaginare reconstruind pentru uzul propriu o copie a Franței pariziene, republicane ori de salon, care îi primea mai mult pentru a-și oferi sieși emoția unei compasiuni nobile și, în același timp, fără riscuri? Cum să împaci sfera unei politici liberale și democratic centralizate, specifice universalismului iacobinismului francez, cu autonomia monadei culturale a fiecărui popor care trăiește pe teritorii unde coabitează, de veacuri întregi, neamuri de limbi și de religii diferite, fără ca problema naționalității poporului suveran, nici aceea a solului să se impună ca fundamente identitare ale subiecților săi? Or, în ciuda eforturilor depuse, ceea ce istoriografiile naționaliste din Europa Orientală au prezentat mereu drept lupte naționale de la finele secolului al XVIII-lea pînă la începutul secolului al XIX-lea n-au fost, cel mai adesea, decît conflicte determinate de niște intenții extrem de neclare, în care predominau revoltele sociale provocate de sărăcia masivă.[38] N-ar fi mai bine, în atari condiții, să abordăm antinomia constitutivă a noii *Bildung* ca sursă a unui dezechilibru care-i obliga, puțin cîte puțin, pe intelectualii direct angajați în acțiunea politică să caute legitimitatea cauzei lor la izvoarele unei gîndiri arhecronologice a istoriei?

Pe Herder, această antinomie, sesizată în chip difuz, îl determinase imperceptibil, după ce, într-o primă fază a sa, metafizică, repudiase etimologia în scopul de a plasa primitivitatea pe același plan cu civilizația, îl determinase, așadar, să insiste asupra cronologiei limbii, ceea ce, la scara istoriei umane – și în funcție de hazardul politic –, implică în mod direct vechimea etniei-popor. Ca atare, căutarea unui trecut care să justifice voințele contemporane se impunea "ca firească" în conștiința destinului modern al unui popor. Prezentul nu se mai putea, așadar, sustrage unei

37. *Lettres hongro-roumaines,* La France parlementaire, Paris, 1851, p. 42.

38. Trebuie citite cu precauție istoriile naționaliste, care atribuie revoltelor pricinuite de sărăcia și mizeria în care trăiau țăranii cauze naționaliste. Calicii și cei de altă confesiune aspirau la supraviețuire și cerșeau înaintea principelui lor privilegii în calitate de supuși aparținînd cutărei etnii și religii – de același nivel cu cele acordate altor grupuri. Eu sînt de părere, contrar istoriografiei românești, că în ce privește masa țărănimii, marea răscoală de la 1784 a lui Horea, Cloșca și Crișan, din Transilvania, a ieșit mai mult dintr-o luptă socială (o protoluptă de clasă) decît dintr-o luptă națională, împotriva ungurilor. Putem astfel considera că Răscoala lui Horea își va afla un ecou îndepărtat în Răscoala de la 1907, din Regatul României, iscată de țăranii români guvernați de propria lor oligarhie.

istoricizări cauzale care să permită construirea sau reconstruirea premiselor unei arheologii politico-istorice a poporului: căutarea formelor înrudite și arhaice ale limbii, ale moravurilor și cutumelor, în fine, căutarea formelor statale în chip anacronic "naționale". Niciunul dintre primii militanți ai mișcărilor naționaliste din Europa Centrală și Orientală nu va scăpa de amprenta lui Herder, toți "au trecut prin stadiul Herder"[39], în așa fel încît, vorbind de Europa Centrală și de Est, unii comentatori n-au ezitat să descrie gîndirea politică și istorică a acestor regiuni ca fiind marcată de un "complex Herder, care este o reacție de apărare revendicativă împotriva unui complex de inferioritate colectiv față de străinătate".[40]

În zorii secolului al XIX-lea, *Bildung* națională se instala solid într-o reflecție asupra istoriei care prezenta premisele unei întruchipări politice a popoarelor ca etnii-națiuni – cea a statului-națiune al etniei-națiune. Chiar dacă erau considerate încă drept niște entități culturale ce trebuiau restaurate, această exigență de restaurare prefața o alta: o exigență a drepturilor lor civice. Sclavii, șerbii, plebea nu puteau avea pretenția vreunui drept civic dacă nu erau mai întîi de toate "educați", iar *Bildung* națională se afirmase întotdeauna ca o *paideia* colectivă. Toate instrumentele conceptuale ale metafizicii istoriei etnice a factorului național au fost astfel elaborate în această trecere de la transcendența "spiritului poporului" în cultură la transcendența sa în statul-națiune al etniei-națiune. Totuși, pentru ca asta să se impună "ca de la sine", va fi fost mai întîi nevoie ca pedagogia Luminilor să se dovedească un eșec prin izbucnirea mișcărilor celor mai radicale ale Revoluției Franceze și, imediat după, prin cinismul *realpolitik* manifestat de acțiunea Imperiului [Francez]. Dacă mișcarea în cauză avea să fie accelerată sau, dimpotrivă, frînată nu mai ținea, așadar, decît de labilitatea evenimentelor politice

3. Luminismul pus în discuție

Oricare au fost formele constituționale ale puterii politice, instituțiile însărcinate cu aplicarea lor, numele partidelor care se proclamau reprezentanții legitimi ai unui popor redus la tăcere pe scena politică, oricare au fost alianțele internaționale legate în scopul satisfacerii unor interese imediate sau intermediare, succesul final al herderismului în Europa Centrală și Orientală – și construirea unei Europe a etnii-lor-națiuni între 1830 și 1919 – nu va putea fi înțeles fără a aminti în cîteva cuvinte și de influența ori extensia, de limitele ori eșecul Luminilor la nivelul inteligheției.

În secolul al XVIII-lea, *l'honnête homme* al unei Europe cosmopolite nu vedea în zona rurală decît un spațiu al barbariei, în vreme ce vocația sa de filantrop și de pedagog,

39. M. Rouché, in "Introducere" la *Idées pour une philosophie de l'histoire de l'humanité, op. cit.*, p. 48.

40. *Ibidem.*

luminat și dedicat binelui popular, îi comanda să răspîndească științele aplicate – ca garanție a progresului și a unei fericiri terestre ce va să vină, sub legea unei morale transcendente a mîntuirii prin muncă cinstită și rațională. Cum să smulgi însă lumea rurală din stadiul înapoiat în care se găsește? Cum s-o ridici din ignoranță și mizerie? Ce acțiuni pedagogice să întreprinzi pentru a îndrepta poporul spre ideile Luminilor și a-l învăța să-și folosească rațiunea practică?[41] Iată cum arată programul educației sociale propuse de maestrul de la Königsberg, urmat de elevii și discipolii săi, programă în care lecțiile de istorie ocupau un loc neglijabil, în favoarea moralei și a uceniciei în muncă, în cadrul unei concepții socratice a "educării rațiunii".[42] Însă, pentru intelectualii luminați de dincolo de Dunăre, care se autoproclamau tribuni ai unui popor supus puterii unor principi străini, jugului limbii și culturii acestora, programul unei pedagogii axate doar pe progresele prezentului s-a dovedit îndată insuficient pentru triumful cauzei lor: trebuia demonstrată, mai întîi de toate, demnitatea acestui popor care dorea să acceadă la cunoaștere. În lipsa unui trecut istoric prestigios – elitele indigene considerîndu-și poporul la fel de barbar pe cît îl considerau maeștrii lor străini –, intelectualii de aici vor trebui să arate că trecutul căzut în uitare merită să fie reamintit, pentru a legitima dreapta renaștere pe care acțiunile lor culturale o pregăteau. Aveau, așadar, o dublă sarcină: pe de o parte, să regăsească și să restituie, prin cercetări de cabinet, sursele unui trecut prestigios (să reînnoade filiația cu civilizațiile fondatoare ale Occidentului european), iar pe de alta, să popularizeze cunoașterea acestui trecut, avînd însă de stabilit, în același timp, bazele unui învățămînt popular al științelor aplicate în agricultură și igienă, precum și o morală care conciliază credința în "religia adevărată" și rațiunea împotriva versiunii populare a revelației. Trebuia deci să se formeze un subiect nou, cu conștiința datoriilor și a drepturilor sale și capabil să guste fructele unei munci raționale. Înarmat cu aceste concepții, un *Aufklärer* al Europei Orientale se găsea dintr-odată confruntat cu experiența masei de autohtoni – cei mai mulți dintre ei țărani extrem de arhaici, care trăiau în condiții de sărăcie cruntă[43] – neputîndu-și stăpîni strîmbatul din nas și neîncrederea în fața celor mai autentice expresii de cult, de rit sau de obicei țărănesc. Gheorghe Șincai, românul din Transilvania, ori Sámuel Tessedik[44], maghiarul,

41. I. Kant, "Réponse à la question: qu'est-ce que «Les Lumières»?", in I. Kant, *La Philosophie de l'histoire*, *op. cit.*, p. 46–55.

42. I. Kant, *Réflexions sur l'éducation*, *op. cit.*, p. 119.

43. Toate descrierile Europei Orientale publicate de călătorii occidentali la sfîrșitul secolului al XVIII-lea insistă asupra sărăciei extreme, decăderii și slăbiciunii fizice a țăranilor din Polonia, Ungaria, Transilvania, Moldova și Valahia.

44. Sámuel Tessedik (1742–1820), pastor luteran, pedagog, autor de scrieri pedagogice și economice. A avut preocupări statornice în privința ameliorării tehnicilor agricole și a îmbunătățirii condițiilor de viață, de igienă și de instruire practică a țăranilor din zona de cîmpie din jurul orașului Szarvas din Ungaria, unde a și înființat o școală cu acest profil. *(N. red.)*

lansează judecăți similare, în pofida originii lor religioase diferite, greco-catolice în ce-l privește pe primul, luterane în ce-l privește pe al doilea. Pedagogi ai *Aufklärung*, prinși amîndoi în mișcarea reformelor dorite și impuse de împăratul Iosif al II-lea, ei aplicau preceptele despotului luminat: egalitate a tuturor în fața suveranului, a decretelor, ordonanțelor și legilor statului imperial, abolirea privilegiilor feudale și a dreptului cutumiar, dezvoltarea învățămîntului primar și profesional. Trebuie, scria Șincai la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, să vedem în tradițiile și credințele populare niște "credințe goale", care ar fi mai bine să dispară cît mai curînd, pentru ca "spiritul poporului" să se deschidă spre "adevărul științelor moderne": "[...] numai știința fizicei e mișlocirea aceea prin care se mîntuie oamenii de toate rătăcirile lor".[45] Iată cine manifestă o puternică încredere în progres. Mulțumită învățării științelor, românii, astăzi neștiutori și supuși, vor putea mîine, după ce vor primi o educație, să-și valorifice în chip legitim drepturile și să ocupe un loc egal în concertul popoarelor civilizate ale Imperiului Austriac.[46]

În Ungaria aceleiași epoci, Tessedik și Berzeviczy[47] erau animați de un spirit apropiat. Și unul, și celălalt repudiau tradițiile populare pe altarul principiilor care guvernau științele agricole și economice. Tessedik fonda, la Szászvár, în mijlocul cîmpiei ungare, o școală de agricultură concepută pe modelul *Würchwiz Schule,* unde le preda țăranilor cele mai moderne tehnici de agricultură și de creștere a animalelor, precum și științe ale naturii. Pedagogia sa morală, "sociologică" *avant la lettre,* insista asupra faptului că "tarele" societății țărănești erau cauzate de "ignoranță, trîndăvie și tradiție" și îi sfătuia din răsputeri pe țărani să părăsească "prejudecățile" și "superstițiile" care-l determinau pe agricultor să-și "trădeze responsabilitățile economice și să-și risipească ultimul bănuț în sărbători, logodne și nunți pe cît de costisitoare, pe atît de inutile". Judecăți asemănătoare apar de sub pana mai multor călători occidentali care descriau, la finele secolului al XVIII-lea și la începutul celui de-al XIX-lea, Valahia, Moldo-

45. Gh. Șincai, *Învățătură firească spre surparea superstiției norodului,* studiu introductiv și ediție critică de Dumitru Ghișe și Pompiliu Teodor, Editura Științifică, București, 1964, p. 68. Textul original a fost redactat în 1804 și publicat la Buda.

46. Gh. Șincai (Georgius Sinkai), *Prima principia latinæ grammaticesque ad usum valachico-nationalium,* Bratislava, 1783.
Elementa linguæ Daco-romanæ sive Valachicæ, Buda, 1805.
Povățuire către economia de cîmp pentru folosul școalelor românești, Buda, 1806.
Cronica Românilor, ediție de Florea Fugariu, prefață, tabel cronologic și note de Manole Neagoe, Editura Minerva, București, 1967. Manuscrisul original este scris în latină și a fost publicat la Buda, în 1808.

47. Gergely Berzevicy (1763–1822) a fost un important economist politic maghiar, adept al lui Adam Smith. A realizat printre primii în Ungaria că relațiile feudale frînau posibilitățile de progres economic și a criticat, de asemenea, pe un ton aspru exploatarea țărănimii de către nobilime. În afara ideilor sale economice, a avut și preocupări de etnografie. A scris doar în latină și germană. *(N. red.)*

va și Ungaria.[48] Pentru cei doi pedagogi maghiari, învățământul trebuia să convingă asupra îndreptățirilor cunoașterii raționale, iar dacă pedagogia eșua în acest act de persuasiune, sugerau să se facă atunci apel la oamenii legii, pentru a obține prin constrîngere legală ceea ce nu s-a putut obține prin convingere pedagogică. În spiritul acestor pedagogi, chiar prin aceste mijloace represive, fericirea țăranilor trebuia să se realizeze cumva, căci altfel cum s-ar putea purta de grijă unui popor ghidat doar de sentimente oarbe și de idei false, un popor măcinat de necunoaștere? O dată pentru totdeauna, amărîții trebuiau să renunțe, cu forța sau cu binișorul, la obscurantismul acesta costisitor și... obscen.[49] Fie, și să tragem din asta lecția potrivită! Pedagogii Luminilor, oricît de devotați binelui public, acordau prea puțin credit "spiritului poporului" și esenței sale arhaice și, în consecință, capacității sale intrinsece de a construi o cultură nouă, fondată pe utilizarea rațională a timpului cronologic pentru activitatea științifică și productivă. Acestea sînt exemple grăitoare printre contribuțiile cele mai cunoscute de dincolo de Dunăre, care arată, *a contrario,* în ce fel teoria herderiană și dezvoltările sale ulterioare au răsturnat aici principiile și valorile fundamentale ale filosofiei sociale a Luminilor.

O ruptură radicală, dacă vorbim de Germania, mai puțin în Europa Centrală, fiindcă aici drumul lui Herder fusese întrucîtva pregătit de situația diferită care îi preocupa pe intelectualii neamurilor celor mai supuse dintre supușii prințului. Și pe bună dreptate: cum să devii un popor civilizat, egal sau apropiat de cele care funcționau drept modele, francezii sau germanii, fără a avea, pe de o parte, înaintași prestigioși și o limbă pe măsură, și, pe de alta, fără să faci din limba poporului o limbă capabilă să enunțe adevărurile științei (după ce înainte fusese o limbă a credinței și a religiei). Un asemenea demers nu poate fi întreprins fără un apel la istorie și la filologie. Un recurs imperativ la istorie – fiindcă numai istoria poate chema în ajutorul prezentului gloria unui trecut demn de a fi reînviat; și un recurs la fel de imperativ la filologie, fiindcă clasele conducătoare vorbeau și scriau în limbile puterii și ale diplomației, limbi cu totul străine țărănimii. Nu era greaca limba oficială a curților valahă și moldavă, precum și a școlilor bisericești patronate de principii domnitori? Nu era latina limba oficială a instituțiilor din Regatul Ungar, iar

48. I. Rajcevich (consul austriac), *Voyage en Valachie et Moldavie* (tradus din italiană), Paris, 1822, p. 143. Prima ediție a apărut la Napoli, în 1788. L. Carra, *Histoire de la Moldavie et de la Valachie,* reeditare, Neuchâtel, 1781, p. 193.
[A se vedea și edițiile românești, Jean Louis Carra și Nicolae T. Orășanu, *Istoria Moldovei și a Românii cu disertare asupra starei acestor două provincii pe la anul 1781,* Imprimeria Natzionala a lui Iosef Romanow, 1857; Jean Louis Carra, *Istoria Moldovei și a Țării Românești,* traducere de Veronica Grecu, note de Veronica Grecu și Ligia Livadă-Cadeschi, cuvînt-înainte de Ligia Livadă-Cadeschi, Institutul European, Iași, 2011 – *n. trad.*]
M. Demian, *Tableau géographique et politique de la Hongrie et des pays qui en dépendent,* vol. I și II, Paris, 1809.

49. S. Tessedik, *Der Landmann in Ungarn: wie er ist und wie er sein Soll,* Pressburg, 1784.
G. Berzeviczy, *De conditione et indole rusticorum Hungariæ,* Lőcse, 1806.

germana limba comunicărilor savante? În Transilvania, intelectualii români scriau mai mult în latină, maghiară și germană decît în română! Dacă Luminile se caracterizau, între altele, prin primatul experienței practice (științele experimentale) și teoretice (logica raționamentelor) asupra revelației – deci printr-un antiistoricism care nu credea în autoritatea cunoașterii stabilite prin forța cutumei, a simțului comun, a ideilor primite de-a gata, pe scurt, a noțiunilor, conceptelor și principiilor pretins adevărate doar în virtutea tradiției și, fără a ne teme de anacronism, s-ar putea spune, a tradiției ca *"prêt-à-penser"* – acest curent de gîndire nu se putea impune însă ca mijloc predilect de redeșteptare a popoarelor supuse unor suverani străini de cultura lor religioasă și lingvistică, chiar dacă, precum împăratul Austriei, Iosif al II-lea, ar fi făcut o lungă călătorie, în Transilvania de pildă (care n-a fost însă altceva decît o anchetă asupra situației sociale, economice și religioase).[50] Enciclopediștii, Rousseau în *Contractul social,* Kant în *Ce este Luminarea?* resping hotărît datele istoriei ca mijloc de a înțelege prezentul. Oare cum de adepții lor din Ungaria și din Transilvania se întorceau mereu la istorie pretinzînd în același timp că au rămas fideli învățăturilor lor? Acesta e locul și momentul în care putem regăsi noul statut atribuit limbii populare în construirea culturii savante.

Pentru aristocrația maghiară luminată, ar fi trebuit ca limba sa să fie impusă tuturor popoarelor din regat, în spiritul preiacobin al iozefinismului austriac, dar orientat în favoarea ei și împiedicînd astfel răspîndirea germanei impuse de monarhul luminat, în virtutea "valorii" culturale a limbii germane și pe același plan cu cel al reformelor sociale promovate de împărat. În aceste condiții, intelectualii români din Transilvania[51], trebuiau să răspundă acestei provocări duble, atît iozefinismului, cît și luminismului maghiar, prin formarea unei limbi literare și științifice. Pentru aceștia – care ieșeau din seminariile greco-catolice de la Blaj, unde se făcea simțită influența modernistă a iezuiților Contrareformei catolice –, călătoria de studii teologice la Roma și descoperirea basoreliefurilor de pe Columna Traiană ilustrînd "martiriul" dacilor ofereau unui spirit științific dovada tangibilă a unui strîns raport între ocupația romană a Daciei și perpetuarea culturii latine la românii din Transilvania, în virtutea fondului latin al gramaticii și al unei părți din vocabularul limbii populare. A legitima posibilitatea renașterii acestor "copii pierduți ai latinității" implica întoarcerea la o așa-zisă puritate lingvistică originară: limba populară trebuia grabnic descotorosită de slavismele datorate unei întîlniri culturale și religioase deja destul de vechi pentru zorii secolului al XIX-lea, de maghiarismele

50. Ileana Bozac și Teodor Pavel, *Călătoria împăratului Iosif al II-lea în Transilvania la 1773/Die Reise Kaiser Josephs II. durch Siebenbürgen im Jahre 1773,* vol. I, ediția a II-a, Academia Română, Centrul de Studii Transilvane, Cluj-Napoca, 2007.

51. Pentru o cronologie completă a dezvoltării naționalismului românesc în Transilvania, vezi K. Hitchins, *L'Idée de nation chez les Roumains de Transylvanie, 1691–1849* [traducere din engleză de Mihail Plătăreanu, Editura Științifică și Enciclopedică], București, 1987.

aduse de influența dominației aristocratice, economice și culturale. Relatinizarea românei (atunci cînd aristocrația maghiară făcuse din latină limba oficială a instituțiilor sale politice, judiciare și educaționale!) va apărea ca una dintre misiunile salvatoare ale națiunii române pentru intelectualii ei luminați, în așa fel însă, încît promotorii renașterii lingvistice (hrăniți din clasicii latini) – și numai ei! – vor fi în stare să priceapă noul limbaj. Dacă această "hiperlatinizare" n-a rezistat în fața vitalității unei limbi populare neștiutoare de deciziile intelectualicești s-a întîmplat în primul rînd fiindcă nu era încă supusă regulilor unei administrații de stat; pentru asta, trebuia așteptată Unirea Principatelor, din 1859, și mai ales Independența din 1877: și atunci să vezi limbă "franțuzită", deseori în chip grotesc, limba de care-și tot rîdea Caragiale... În schimb, vechimea prestigioasă a latinității se instalase ferm în conștiința noilor elite de intelectuali, constituind o armă cu pondere în argumentarea naționalismului, cultural mai întîi, și politic mai pe urmă. "Dacismul" avea să devină tema unei controverse majore, grotești în toate cele, care, de-atunci și pînă astăzi, îi stoarce pe intelectualii români și maghiari în vane turniruri privind originea populației din Transilvania. Conform unei concepții grosier anacronice asupra gîndirii istorice, așa-zișii descendenți ai primilor ocupanți ar deține un drept primordial asupra acestui spațiu, în virtutea unei identități culturale și lingvistice perene în lumea țărănească: stadiul lor arhaic din prezent ar furniza, chipurile, dovada cea mai grăitoare. Cine – agricultorii protovalahi, "daco-latinii" rămași în Dacia după retragerea romană și "perpetuînd civilizația latină după 275 d. H." sau triburile maghiare conduse de Arpad în Transilvania, care n-ar fi găsit, în jurul anului 900, potrivit istoricilor maghiari, decît un "cvasipustiu uman" – cine, așadar, deține acest drept legitim?[52] Nici prin alte părți nu lipsește acest anacronism – iată-l, în părțile de răsărit ale Europei, de pildă: polonezii și ucrainenii își vor disputa Galiția; la nord, polonezii și lituanienii se vor sfădi pentru regiunea Wilno; mai la sud, sîrbii, bulgarii și grecii se vor sfîșia în războaie crîncene pentru o Macedonie evident eterogenă. În zorii modernității, un *Aufklärer* nu atribuia acestei problematici nicio valoare care ar fi putut legitima cutare drept social sau politic contemporan; pentru a funda și a instrumentaliza această problematică, fusese nevoie ca, întîi de toate și în contextul unei societăți plurietnice, acest *Aufklärer* să identifice pedagogia Luminilor cu promovarea exclusivă a poporului său prin modernizarea limbii.

Este aici o surprinzătoare asemănare cu contradicția dintre universalitatea principiilor intelectului și a categoriilor cunoașterii dragi Luminilor și voința, în numele acelorași principii, de a promova limbile țărănești sau arhaice, incapabile să le exprime. Unii autori români au găsit o explicație psihologică care pare a mai slăbi din forța acestei contradicții: din "dragoste pentru popor" (un fel de "prepopulism")

52. Martini (Martin) Felmer, *Primæ lineæ Historiæ Transsilv. Antiqvi, medii et recentoris ævis*, Cibinii et Claudiopoli (Sibiu și Cluj), Martini (Martin) Hochmeister, 1771.

BCU IAȘI "M. EMINESCU" IAȘI

ar fi inițiat, zice-se, intelectualii lupta pentru limbă![53] Însă adepții Luminilor franceze, engleze sau germane, care nu-și "iubeau" mai puțin poporul, voiau în schimb să-l smulgă din bolboroseala sa, din graiurile și dialectele sale, pentru a-l deschide raționalității moderne, grație unei limbi literare și științifice străine de tradiția sa. Mai convingătoare, cel puțin la prima vedere, rămîne teza care surprinde, în cultura Europei Orientale, implicarea în lupta politică mai puțin a socialului – fie că e vorba de o aristocrație amenințată ori de un grup etnico-religios a cărui majoritate e încă în stadiul aservirii –, cît intervenția mai directă a etnico-religiosului, transformat în decursul aceleiași lupte în etnico-național. Socialul conducea la revendicarea drepturilor în cadrul unei puteri culturale dominante și, astfel, la anularea, puțin cîte puțin, a diferențelor etnico-religioase care nu lăsau, la urma urmei, loc liber pentru promovarea elitelor diverselor minorități naționale. Chiar și fiind nevoit, pentru a-și conserva poziția, să se adapteze ideilor democratice ale timpului, etnico-religiosul s-a văzut atunci constrîns să-și impună limba și religia într-un spațiu de suveranitate ale cărui frontiere erau moștenite de la un stat medieval, Regatul Ungariei, unde noțiunea de națiune, acea *natio* a cartelor (*Unio Trium Nationum* de la 1437, în Transilvania), acoperea doar un sistem de tagme și de privilegii, nu și o uniune interioară, prin limbă și suveranitate teritorială, care să includă și factorul popular, uniune împlinită și întruchipată de un stat.[54] O situație identică în fond se găsește în Polonia de dinaintea împărțirilor ei, unde "democrația nobiliară [...] atribuia «națiunii poloneze» a nobililor alte origini rasiale decît cele ale masei largi a populației"[55], iar celebra *res publica* nu mai era decît apanajul unei *szlachta* – al micii nobilimi; cît despre popor, polonez sau nu, era lăsat cu totul pe dinafară.

Fără această supradeterminare etnico-nobiliară, laicizată mai tîrziu într-o formulă etnico-națională, nu se poate înțelege de ce maghiarii din Transilvania, cei mai mulți dintre ei trecuți la Reforma calvină de la mijlocul secolului al XVI-lea, au fost incapabili de a crea această burghezie rurală constitutivă a primului capitalism funciar, care, în Franța catolică de exemplu, dar și în Anglia reformată, a pus predestinarea în serviciul unei gestionări raționale a bunurilor sale și a respins modul de viață ostentativ specific nobilimii rentiere. Avem aici o infirmare a tezelor lui Max Weber privind raportul dintre Reformă și spiritul capitalismului – asupra căreia ar fi meritat să insist, dacă obiectivul meu n-ar fi, aici, altul. Totuși, în 1848 și 1849, o parte a aristocrației maghiare și-a arătat, chiar și în eșec, credința într-un iacobi-

53. N. Balotă, "La conception philologique, historique et linguistique", in *La Culture roumaine à l'époque des Lumières*, coord. Romul Munteanu, vol. I, [Editura Univers,] București, 1982, p. 384-401.

54. L. Gyémánt, "La signification politique du problème de la langue", in *La Culture roumaine à l'époque des Lumières*, *op. cit.*, p. 365.

55. C. Jelenski, in "Preface" la Ludwik Stomma, *Campagnes insolites, paysannerie polonaise et mythes européens*, Calman-Lévy, Paris, 1986, p. 9.

nism cultural care își păstra prerogativele sociale și economice arhaice și care, mai tîrziu, va servi drept temelie a compromisului de la 1867, *Ausgleich,* cu casa de Habsburg. În schimbul politicii externe și monetare lăsate în seama Austriei, pe de o parte, și al politicii economice liberale cedate nemților, armenilor, evreilor și grecilor, pe de alta, în interiorul frontierelor regatului extins și la Transilvania, nobilimea *[gentry]* maghiară (catolică și calvinistă) a primit mînă liberă să conserve un regim agrar cvasifeudal, în paralel cu dezvoltarea unui riguros iacobinism administrativ și cultural.

A doua ilustrare a rolului preponderent al etnico-religiosului este furnizată de lupta dusă, după Reformă, de românii din Transilvania împotriva maghiarilor, pentru a-și afirma identitatea colectivă. În cursul secolului al XVIII-lea, lungile și intensele conflicte religioase fuseseră dublate și radicalizate printr-o luptă socială, alimentată de voința inflexibilă a aristocrației maghiare, în cea mai mare parte a sa, de a interzice orice îmbunătățire a condiției țăranului, inclusiv prin opoziția față de reformele iozefiniste[56], ceea ce în vulgata istoriografiei marxiste e descris ca apogeu al celei de-a doua iobăgii.[57] Fiindcă societatea feudală maghiară refuză să accepte în sînul său o nouă națiune – nu numai plebea, dar, cu atît mai semnificativ, nici preoții, nici mica nobilime ori burghezia ei intelectuală abia înfiripată –, nici să recunoască religiilor ei (uniată și ortodoxă) egalitatea cu celelalte, luptele sociale ale celor mai năpăstuiți vor fi neîncetat subminate și depășite de interesele culturale ale elitelor, mai lesne inteligibile aristocrației și administrației imperiale austriece. Lupta religioasă și culturală – cu limba ca vîrf de lance – părea mai puțin riscantă pentru obținerea privilegiilor refuzate. Ca dovadă, exilul roman ordonat primului episcop uniat, Micu-Klein, care îndrăznise să lege revendicările elitelor românești de cele ale țăranilor săraci[58]; ca o contradovadă, condamnarea de către elitele românești a marii răscoale țărănești de la 1784, al cărei cuvînt de ordine – "nobili să nu mai fie" – era nu numai inacceptabil, dar și de neconceput pentru toate elitele, de orice religie și aparținînd oricărei minorități etnico-naționale.

Moștenitor al Reformei în Contrareformă (Reforma catolică), uniatismul, alimentat de altfel de pedagogia raționalistă a Luminilor, a formulat în termeni politici primele identificări între o limbă și un popor-etnie-națiune și, dincolo de stratificările sociale, i-a dat luminismului românesc și maghiar din Transilvania tonalitatea

---

56. D. Popovici, *La Littérature roumaine à l'époque des Lumières* [Centrul de Studii și Cercetări privitoare la Transilvania,] Sibiu, 1945, p. 493. [A se vedea și versiunea românească, *Literatura română în epoca Luminilor,* prefață și postfață de Aurel Martin, Editura Dacia, Cluj, 1972 – *n. trad.*]

57. Șt. Pascu, Șt. Imreh și Al. Neamțu, "Chapitre V, période de dissolution du féodalisme et début du capitalisme", in *Brève historie de la Transylvanie,* coord. C. Daicoviciu și M. Constantinescu, [Éditions de l'Académie de la République Socialiste de la Roumanie,] București, 1965, p. 153–178.

58. N. Enache, *Les Roumains face au catholicisme dans l'œuvre et l'épiscopat d'Innocent Micu-Klein, évêque uniate de Transylvanie (1692–1768),* teză de doctorat, Université de Paris-III, 1986.

singulară. Dacă teoria cunoașterii din *Aufklärung* are în vedere limba (și mai ales gramatica) drept mediatorul dintre reprezentare și expresie, atunci e nimerită crearea unei limbi moderne care să furnizeze instrumentul luptei politice moderne. Înarmate cu această teorie, elitele fiecăreia dintre cele două tabere – unele feudale (maghiare), supuse absolutismului imperial luminat, și luptînd totodată împotriva lui, celelalte plebee (românești), supuse la rîndul lor puterii feudale a nobilimii maghiare – vor atribui războiului lingvistic o valoare esențială, care, încă de la începuturi, a modificat, pînă la a-l corupe implicit, spiritul cosmopolit al Luminilor. De acum înainte, fiecare parte se va bate pentru a obține privilegii sau drepturi doar în favoarea dezvoltării sale culturale. În 1793, nobilimea maghiară luminată și francmasonă întemeiază la Sibiu *Erdélyi magyar nyelvművelő* (Societatea Transilvană pentru Cultivarea Limbii Maghiare); în 1795, elita uniată românească, sub conducerea lui Ioan Molnar, primul profesor român de medicină de la Universitatea din Cluj și francmason, întemeiază, tot la Sibiu, *Societatea Filosofească a Neamului Românesc în Mare Principatul Ardealului,* sub protecția guvernatorului imperial al Transilvaniei, un francmason de origine maghiară – contele György Bánffy.

Această situație nemaiîntîlnită apare explicit în celebrul memoriu *Supplex Libellus Valachorum,* adresat în 1791, la cîțiva ani după marea răscoală țărănească, de unii dintre cei mai străluciți intelectuali români din Transilvania[59] împăratului Sfîntului Imperiu Roman de Națiune Germană Leopold al II-lea. În suplică era subliniată această exigență a limbii, chiar dacă primele puncte exprimau o revendicare socială și o cerință de drept:

> *1° Ut odiosæ et ignominia plenæ nomenclationes tolerati, admissi, inter Status non reputati aliæque huiuscemondi, quæ tanquam externæ maculæ sine iure et auctoritate Nationi Valahicæ [...].*
>
> *4° In Comitatibus, Sedibus, Districtibus Civicisque Commutatibus, occasione electionis officialum et ad Comitia deputatorum, apud Aulica item et Provincialia Dicasteria occurrentibus officiorum restaurationibus, applicandorum ex hac Natione proportionato numero invididuorum iusta reflexio habeatur.*
>
> *5° Comitatus illi, Sedes, Districtus et Communitates Civicæ in quibus Valachi reliquas Nationes numero superant nomenclationem etiam a Valachis, in quibus autem aliæ Nationes numero præcellunt ab his illam habeant aut vero mixtum nomen Hungarico-Valachicum, Saxonico-Valahicum gerant, vel denique, sublata penitus nomenclatione ab hac vel illa Natione desumpta, nomen duntaxat illud tam Comitatus, quam Sedes et Districtus retineant, quod a fluviis aut arcibus hactenus quoque gesserant, et universi Principatus incolæ, absque ullo Nationis vel Religiosis discrimine, lisdem pro ratione*

59. Redactarea sa se datorează elitei elitelor uniate din epocă, lui Samuil Micu-Klein, Gheorghe Șincai, Ioan Para, Petru Maior, Iosif Meheși, Ignatie Darabant și Ioan Molnar.

status et conditionis libertatibus ac beneficiis frui ac gaudere eademque pro mensura virium onera supportare debere declarentur.[60]

Totuşi, al cincilea punct al memoriului este acela care – tocmai fiindcă apelează la limbă – îl legitimează şi, în ochii redactorilor lui, îndepărtează din el orice obrăznicie, orice aroganţă. A spune că le este negat dreptul legitim de a aparţine ordinii feudale a *Nationes* prin sancţiunea aplicată limbii (românei) înseamnă denunţul refuzului de a admite evidenţa – adică măreţia şi profunzimea istorică a acestei limbi, ale cărei nume proprii poartă urme istorice. *Supplex*-ul se situează, aşadar, la întretăierea unui sistem politic feudal cu privilegiile sale, a unei conştiinţe a educării poporului în limba sa şi a unei proporţionalităţi a reprezentării, care trimite deja spre ideea democratică aflată la orizontul unei societăţi legalmente egalitară, întemeiate pe un contract. Cu toate acestea, dacă ordinea feudală – depozitară a tuturor nedreptăţilor pentru un spirit al Luminilor – este privită ca un garant al unei egalităţi contractuale între *Nationes* care ocupă teritoriul transilvănean, este pentru că, anterior, redactorii au recurs la ea ca legitimare a unei politici a prezentului în enunţul unui discurs istoriografic. În fapt însă, prezentul raţional nefiind încă decît în stadiul de proiect, omul Luminilor din Transilvania, atît maghiarul în raport cu austriacul, cît şi românul în raport cu maghiarul, nu avea ce altceva să facă decît să oblige trecutul să răspundă pentru prezent; şi unul, şi celălalt, confruntaţi cu opresorul imediat – în acest lanţ care îngloba toate popoarele din imperiu –, căutau să-şi dovedească o anterioritate prestigioasă în ţara aflată sub suveranitatea germană exclusivă a Habsburgilor după alungarea turcilor, la sfîrşitul secolului al

60. *Supplex Libellus Valachorum,* editat cu un comentariu istoric de D. Prodan (versiune engleză), Academia Republicii Socialiste România, Bucureşti, 1971, p. 452. Se poate remarca în treacăt că *Supplex*-ul e redactat în latină, limba oficială a memoriilor adresate din Transilvania împăratului Austriei. "1° [...] numirile odioase şi pline de ocară: *toleraţi, admişi, nesocotiţi între Stări* şi altele de acest fel, care, ca nişte pete din afară, au fost întipărite fără drept şi fără lege «pe fruntea» naţiunii române, acum să fie cu totul îndepărtate, revocate şi desfiinţate în chip public ca nedemne şi nedrepte [...].
4° În comitate, scaune, districte şi comunităţi orăşeneşti, cu ocazia alegerii slujbaşilor şi a deputaţilor în dietă, de asemenea cînd se întîmplă «să se facă» numiri noi sau înaintări în slujbe la dicasteriile aulice şi provinciale, să se procedeze în chip just la punerea în slujbă, în număr proporţional, a persoanelor din această naţiune.
5° Comitatele, scaunele, districtele şi comunităţile orăşeneşti în care românii întrec la număr celelalte naţiuni să-şi aibă numirea şi de la români; acele însă în care celelalte naţiuni covîrşesc cu numărul să şi-o aibă de la aceste sau să poarte nume mixt, *unguresc-românesc, săsesc-românesc,* sau, în sfîrşit, înlăturîndu-se cu totul numirea luată de la o naţiune sau alta, atît comitatele, cît şi scaunele şi districtele să-şi păstreze numai numele acela pe care şi pînă acum îl purtaseră după rîuri sau cetăţi, şi să se declare că toţi locuitorii Principatului, fără vreo deosebire de naţiune sau religie, trebuie să se folosească şi să se bucure, după starea şi condiţia «fiecăruia», de aceleaşi libertăţi şi beneficii şi să poarte aceleaşi sarcini pe măsura puterii lor." [Am citat după ediţia David Prodan, *Supplex Libellus Valachorum,* Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1998, p. 571, text tradus din latină de Th. Naum – *n. trad.*]

XVII-lea. Iată de ce preambulul *Supplex*-ului se prezintă suveranului eminent ca o veritabilă demonstrație istorică, ce avea să rămînă, dincolo de mutațiile politice și economice, *doxa* istoriografiei și a folcloristicii românești. Nu pricep, așadar, de ce actuala dogmă oficială stîrnește atîta indignare la criticii național-comunismului românesc: nimic nou sub soare, ea n-a făcut decît să pogoare originile nobile ale romanilor spre învinșii lui Traian – "dacii liberi" –, într-o ultimă reprezentație oficială a teoriei continuității culturalo-politice a românității! Sigur, s-ar părea că producția mistificărilor istoriografice cîștigă teren pe măsură ce modernitatea tehnică, economică și strategică anihilează tot mai mult din ceea ce mai rămăsese din autonomia culturală a statului-națiune al etniei. Dar, în ultimă instanță, distanța cronologică față de *Supplex,* care i-a dat tonul și axioma de căpătîi, este neglijabilă. Iată axioma în formula ei brutală:

Est Natio Valachica omnium Transylvaniæ Huius ætatis Nationum longe antiquissima, cum a Romanis ipsam coloniis, per Imperatorem Traianum sæculo II inchoante in Daciam frequenter copiosissimo veteranorum militum numero ad tutandam Provinciam deductis, propaginem suam habere, fide historica, traditione nunquam interrupta, idiomatis et morum consuetudinumque similitudine sit certum probatumque.[61]

Trecutul nu mai însemna, așadar, această întunecată ignoranță, bună de aruncat la "coșul de gunoi al istoriei", ci o piatră prețioasă care-și regăsește strălucirea dintîi în lumina altor reprezentări. Odată readus la măreția sa primară, trecutul trebuia să lumineze calea poporului-etnie căzut între timp în robie și să anuleze o altă istorie, care-l învăluise ca un giulgiu al morții. De acum înainte, metodele raționaliste ale arheologiei, istoriografiei, filologiei, folclorului, economiei vor face dreptate neamurilor asuprite. După cum s-a constatat, la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, temele mizerabilismului, ale neșansei istoriei și ale "nefericirii popoarelor europene mici" erau deja pregătite să slujească naționalismul cultural și politic. În ceea ce ar trebui să apară astăzi ca o deturnare sau, mai degrabă, ca o pervertire a Luminilor sub constrîngerile ideologice ale politicilor locale impuse culturii – lui *Bildung* –, luase naștere o reprezentare a poporului în care concepția herderiană și-ar fi găsit terenul cel mai fertil. Pe scurt, Luminile Europei Orientale puseseră semnul egalității între elementele anterior antagonice ale unui cuplu, societate a supușilor și națiune a cetățenilor legați printr-un contract, sprijinindu-se pe conceptul de drept natural, care instaura, înaintea istoriei, egalitatea originilor popoarelor. Dar, prin-

61. "Națiunea română este cu mult cea mai veche dintre toate națiunile Transilvaniei din vremea noastră, întrucît este lucru sigur și dovedit, pe temeiul mărturiilor istorice, al unei tradiții niciodată întrerupte, al asemănării limbii, datinilor și obiceiurilor, că ea își trage originea de la coloniile romane aduse la începutul secolului al doilea de către împăratul Traian, în nenumărate rînduri, în Dacia, cu un număr foarte mare de soldați veterani care să apere Provincia" (*Ibidem,* p. 558).

tr-o identificare prealabilă (datorată Reformei) între limba și religia etniei, egalitatea originilor popoarelor abdicase deja în fața istoricizării sale într-o limbă specifică și nu putea să mai evite recursul la alchimia genealogiilor istorice aflate în căutarea gloriei unui trecut prestigios. Astfel, în ciuda nedreptății legilor prezente, exigențele culturale și politice ale momentului ar fi cu atît mai pline de o legitimitate imanentă enunțărilor lor. Fără a fi pe de-a-ntregul modernă, noțiunea medievală de *natio* suferea o lentă, dar ireversibilă glisare semantică și nu mai permitea înțelegerea națiunii ca o colectivitate etnico-religioasă de supuși, ale cărei elite – care aparțineau (sau erau de multă vreme integrate) prin religie și limbă nobilimii din etnia dominantă – dețineau nu atît puterea politică (aflată în mîinile administrației regale sau imperiale), cît un statut legitim – fie el și feudal – de reprezentare politică. În vreme ce, la mijlocul secolului XIX-lea, istoriografia propriu-zis naționalistă va vedea în *Unio Trium Nationum* din 1437 o nedreptate absolută a istoriei față de un întreg popor (cînd nu fusese vorba decît de zdrobirea unei țărănimi independente, răsculate din pricina mizeriei sale absolute), *Supplex*-ul din 1791 îl va considera, la fel, un act nedrept, dar va contesta excluderea românilor în numele raționalității probelor produse de empirismul unei cercetări contemporane.

Mai întîi Reforma, apoi Contrareforma și, mai sistematic, fiecare dintre acestea în favoarea prozelitismului său militant desfășuraseră o intensă activitate de pedagogie populară și creaseră o elită intelectuală provenită din clasele de jos, printre neamurile supuse aristocrației maghiare (sau asimilate). Ceea ce se întîmplase în secolul al XVII-lea în Boemia cu învățămîntul catolic sau în Galiția, la uniații ucraineni, s-a repetat la începutul secolului al XVIII-lea cu uniații români. La începutul secolului al XIX-lea, această elită intelectuală provenită de jos prezintă trăsăturile unei pături sociale intermediare – între puterea imperială și/sau feudală și țărănime –, constituind germenele autentic al unei clase de mijloc etnico-naționale în țări în care meșteșugarii și burghezia fie lipsesc, fie sînt reduse ca număr sau alogene.

De unde își poate procura o asemenea pătură socială, o societate de știutori de carte *[clercs]*, mijloacele de trai? Din mila statului, evident. Și pentru asta, de ce are nevoie? De o existență politică! La începutul secolului al XIX-lea, conceptele de națiune, de legitimitate, de drept se află în plin proces de mutație în această Europă Orientală, fără ca prin aceasta condițiile politice să se fi înnoit cu adevărat; dimpotrivă, iozefinismul nu-și făcuse treaba, iar vîrtejul ideilor aduse de Revoluția Franceză va antrena – sub stăpînirea lui Francisc al II-lea – revenirea în forță a feudalismului imperial și aristocratic în Imperiul Austriac. Cei cîțiva iacobini maghiari de la 1794 vor plăti cu viața o simplă activitate propagandistică mărginită la cercul aristocrației și al intelectualilor rămași fideli iozefinismului.[62]

62. Corpul delict fiind *Marseieza,* iar latina fiind limba oficială a justiției din Regatul Ungariei, a trebuit, așadar, tradusă în latină. Așa a apărut prima traducere într-o limbă străină a *Marseiezei:* în latină...

În număr tot mai mare și frustrați de lipsa unei existențe politice, chiar a uneia incluse într-un cadru feudal, acești intelectuali proveniți din țărănime amendaseră luminismul prin acest etnicism religios specific Europei Orientale, ei neputîndu-și dovedi forța decît autoproclamîndu-se reprezentanții maselor țărănești. "Credința lor anume în limbă"[63] însemna istoricizarea inițială a *ethnos*-ului dincolo de religios, iar în contemporaneitate, o credință inițială în primatul culturalului. Astfel, legitimitatea luptei lor politice din prezent se sprijinea pe o legitimitate prealabilă, care și-ar afla adevărul prin istoricizarea limbii și a *ethnos*-ului, prin filologie și folclor – adică în obiectivarea societății arhaice țărănești sau, dacă doriți, în reificarea sa în cadrele unei gîndiri a subiectului specifice reprezentării escatologice și măsurabile a timpului: istoria. O revendicare necunoscută arhaismului țărănesc, care niciodată nu-și imaginase viitorul altfel decît în orizontul ciclicității riturilor creștine, a căror revelație inițială le fixa și începutul, și destinul. O intruziune a arhaismului generînd o modificare profundă în *Bildung* a Luminilor, chiar înainte de influența gîndirii herderiene. Așadar, nu extinderea lui *Bildung* herderiană (care, să ne aducem aminte, respinge într-un prim moment al său filologia) la istorie va stabili cadrele noii gîndiri politico-culturale a naționalului în Europa Orientală, ci îmbinarea istoricizării pozitiviste pregătite de Lumini, regîndite și instrumentalizate de inteligheniile descendente din conflictele religioase ale Reformei (luterane și calvine), cu Contrareforma catolică și uniată: identificarea religiosului cu o limbă pregătise deja în ea etnicul pentru național. Ceea ce oferea Herder istoricizării specifice Luminilor din Europa Orientală nu era altceva decît demnitatea filosofică a barbariei populare; în așa fel încît orice întruchipare particulară a unei etnii-limbă să-și poată împlini destinul său de popor-națiune fiindcă împlinește, astfel, ordinea armonioasă a Providenței Divine: Natura voită de Dumnezeu. Ceea ce era conceput ca destin ciclic al istoriei umanității, moarte a civilizației și renaștere a altor popoare, oferea fiecărei geneze spațiul-timp, *topos*, al unei imanențe care adună, într-o entitate monadică singulară, limba, etnia și teritoriul: națiunea, înainte de toate culturală, apoi și politică. "Geniul popoarelor" își regăsea astfel "adevăratele rădăcini" – pe care se sprijină valoarea sa contemporană.

Ce s-a întîmplat după primul Herder, care respingea filologia și arheologia ca instrumente de fondare a culturii naționale? Nu altceva decît istoricizarea metafizicii originilor și devenirii civilizațiilor, unde nou-apăruta *Bildung* va sluji, de acum încolo, cauza destinului național. Dar, în chip cumva paradoxal, destinul național ca *telos* îi îndemna pe intelectuali să se înhame la sarcina prometeiană a restaurării unui *ethnos* transcendent, anistoric, pentru a aduna într-o singură entitate perenă toate formele politice trecute, prezente și viitoare ale etniei-popor-națiune. Un paradox nescontat în momentul formulării sale, istoricizarea metafizicii civilizațiilor

63. J. Wolf, "La pensée de Herder dans l'idéologie de la génération roumaine de 1848 en Transylvanie", in *Le Comparatisme roumain, histoire, problèmes aspects, op. cit.*, p. 185.

duce direct la transcendența anistorică a etniei-popor, gîndită ca esență intangibilă, neschimbată, imuabilă a unei națiuni în germene și în devenire. O răsturnare a valorilor propuse și afirmate de Lumini, unde se anunță deja premisele unui populism încă neenunțat și desemnat ca atare. În prima treime a secolului al XIX-lea, gîndirea herderiană va sfîrși prin a convinge toți intelectualii români din Transilvania, după ce își pusese amprenta asupra gîndirii politice maghiare în zorii secolului și asupra gîndirii politice grecești în primul deceniu al secolului.[64] O răsturnare care purta cu sine o nouă reprezentare a istoriei (o nouă escatologie), în care țărănimea arhaică avea de jucat un rol crucial într-o *Bildung* concepută deopotrivă ca restaurare a tradiției (istoricizare) și epifanie (anistoricizare) a modernității culturii naționale care se va naște.

Cu toate acestea, nu putem să nu subliniem ambiguitățile acestor asumpții inedite. Inversînd pe de o parte pozitivitatea fără nuanță pe care Luminile o atribuiau cunoștințelor contemporane și efectelor imediate și mediate ale acestora asupra progresului etic, economic și social și punînd, pe de altă parte, aceleași cunoștințe în slujba unei actualizări (ținînd de o esență aflată în așteptare) a tradiției arhaice, romantismul descendent din Herder viza nu atît stabilirea unei autenticități a tradiției în sine, cît reconcilierea acesteia cu proiectul modern al științelor, al tehnicilor, al economiei și al politicului. "Știința folclorului", blagoslovită atît de muzele poeziei, cît și de zînele științei, se plămădea, așadar, în cadrul categoriilor intelectului născute din această ambiguitate principială. Această dublă binecuvîntare deschidea calea tuturor explicațiilor, interpretărilor, circumscriind subiectivitatea țărănească dată ca referent absolut și atemporal – anistoric – la perenitatea etniei-popor-cultură-națiune în escatologia unui timp istoric. Țăranul Europei herderiene își cîștigase astfel această imagine dedublată în reprezentări antinomice, pe care avea s-o păstreze pînă în zilele noastre: imaginea unui cetățean arhaic care trebuie conservat, acesta trebuind, în același timp, aculturat la o ineluctabilă modernitate, făcîndu-i-se cunoscută în școală istoria bravilor săi străbuni – a căror amintire i-a fost șters-să în cursul unei istorii martirologice – și, culme a pretențiilor arogante ale claselor luminate, erudite și învățate, fiindu-i predate chiar propriile tradiții! Cum altfel poate fi înțeleasă, dacă nu ca o revanșă a herderismului asupra internaționalismului, proliferarea spectacolelor folclorice și istorice în panoplia mijloacelor culturale puse la lucru de autoritățile țărilor comuniste din Europa Orientală, doritoare să relustruiască blazonul unei legitimități revoluționare care pălise sub povara dificilelor realități economice și tehnice și a unei represiuni total necugetate. Pentru a se salva, au readus la ordinea zilei versiunea culturalo-națională a tradiției țărănești croite odinioară pentru discursul naționalist "burghez".

Ambiguitatea inițială a acestei gîndiri rezidă, așadar, în dorința sa de a stabili o legătură organică între proiectul progresist al Luminilor, golit de cosmopolitismul

64. *Ibidem*, p. 191.

său cultural, și *archè*[65] a herderismului, actualizată în închiderea sa lingvistică. Limba, sau mai degrabă graiurile și dialectele sale, vorbite de țăran în enunțarea tradiției sale, a poveștilor sale ori în "poezia" sa rituală, își schimbă statutul: deopotrivă izvor de tinerețe menit a revigora limba "moartă" a învățaților și ideal al *Ursprache*[66] care sfidează pericolele mortale ale progresului, ale civilizației urbane, academice și mondene. Spre deosebire de unii romantici germani, ca Arnim, Brentano sau frații Grimm, care descopereau cu spaimă cum hăul în care progresul – întruchipat de Napoleon zdrobindu-le națiunea – îi aruncă și pe ei, gînditorii romantici de peste Dunăre, moștenitori ai lui Herder, nu păreau defel a fi întrezărit antinomia din ideile lor. Aceștia din urmă clamau, fără umbră de îndoială, posibilitatea unei reînnoiri a culturii naționale care și-ar fi sorbit inspirația din enunțurile limbii populare, în vreme ce aceeași cultură națională și-ar afirma de altfel forța urmînd calea deschisă de dezvoltarea științelor și a tehnicilor în cadrele unui nou contract social, care asocia dreptul natural, izvorul egalității originare, cu dreptul istoric, garanție a valorii perene a etniei-popor-națiune de la originile sale.[67] Vorbim despre un nou contract social în care ierarhia ordinelor trebuia să țină cont de noile situații politice și economice generate în întreaga Europă de Revoluția Franceză și de cuceririle napoleoniene; despre dezbateri și controverse privind dreptul, ale căror argumente trimiteau, mai general, la sensul de atribuit istoriei. Această problematică – nefiind numai o provocare teoretică, ci angrenînd fără doar și poate și întreg praxisul social – s-a radicalizat și s-a răspîndit în rîndurile intelectualilor germani după prăbușirea Prusiei și reorganizarea hărții Europei la Congresul de la Viena. Iată, pe scurt, esențialul controversei dintre Hegel și von Savigny.[68]

---

65. În greaca veche în text: principiu originar și director, temei de căpătîi. *(N. red.)*

66. În germană în text: limbă originară. *(N. red.)*

67. Această gîndire sincretică fusese deja formulată de preromanticii germani, care imaginaseră o societate fondată pe un contract care concilia progresul și tradiția. Demers sincretic posibil înainte ca inovația politică în act, Revoluția Franceză și epopeea napoleoniană, să vină și să nege speranțele de eliberare în numele cărora fuseseră înfăptuite cuceririle imperiale.
Cf. F. G. Klopstock, "Die deutsche Gelehrtenrepublik", in *Sämtliche Werke,* Göschen, Leipzig, 1854–1855, vol. VIII, § 21. Prima ediție, 1774.

68. G. W. F. Hegel, *Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundisse* și *Grundlinien der Philosophie des Rechts,* traducere de R. Derathé, Vrin, Paris, 1975, § 211 Rem., p. 231. [A se vedea și ediția românească, G. W. F. Hegel, *Principiile filozofiei dreptului sau Elemente de drept natural și de știință a statului,* traducere de Virgil Bogdan și Constantin Floru, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1969 – *n. trad.*]
F. von Savigny, *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft,* Heidelberg, 1814, p. 4–5. Citat și tradus de Jacques Droz, in *Le Romantisme allemand et l'État,* Payot, Paris, 1966, p. 217. Pentru o analiză contrastivă a acestor școli, vezi Fr. Meinecke, *Weltbürgentum und Nationalstaat,* R. Oldenbourg, München, 1911, reeditat 1963, p. 190, n. 26.
C. Andler, *Les Origines du socialisme d'État en Allemagne,* Paris, 1897, cap. I, cartea I.

În aceeaşi epocă, în Transilvania, Hegel e cu siguranţă necunoscut, însă Revoluţia Franceză şi aventura napoleoniană au lăsat o amprentă durabilă[69], fără a fi totuşi considerate pricina decadenţei popoarelor cucerite, fiindcă erau purtătoare ale speranţelor intelighenţiei care, şi odinioară, în vremurile iozefinismului, tînjea după eliberarea de sub puterile monarhice, absolute sau autocrate. În acest sens, herderismul completa, la scara colectivităţii istorico-etnice, liberul-arbitru kantian şi limitările sale potrivit imperativelor unei legi universale, pregătind aspectul organicist al filosofiei hegeliene a istoriei: "Poporul este deci singura întruchipare concretă a eticului, nu ştiu cum l-am putut imagina dincolo de popor fără a văduvi esenţa etică de vitalitatea sa".[70] Mai mult, pe măsură ce elitele fiecărei naţiuni dobîndeau conştiinţa unui posibil destin istoric autonom (*i.e.* care implica un stat), naţiunea herderiană îşi revela posibilităţile conflictuale inerente ambiguităţilor sale: pentru elitele cu statut politic recunoscut de puterea feudală sau monarhică, herderismul era o armă culturală în scopul integrării de tip iacobin, fapt care nu le scutea de conflictul cu elitele şi cu administraţia etniei care deţinea în mod direct puterea; pentru cele cărora le era negat acest statut, herderismul deţinea ideea unei posibile eliberări în numele egalităţii dintre popoare.[71] Imposibilă cvadratură a cercului, care-şi propagă pînă azi contradicţiile – de îndată ce sînt abordate relaţiile româno-ungare în Transilvania, slovaco-ungare în Slovacia, albano-sîrbeşti în Kosovo, polono-ucrainene în Galiţia, polono-lituaniene în regiunea Wilno etc. Ambiguitatea rezidă, aşadar, pe de o parte în răsturnarea valorilor atribuite de Lumini culturii populare şi, pe de altă parte, în afirmarea posibilei lor reconcilieri cu noţiunea de progres al ştiinţelor, şi deci al eticii, totul animat de speranţa accesului la fericire într-o lume a muncii şi a raţionalităţii. Ceea ce unii dintre autorii contemporani (în general neokantieni sau marxişti sociologizanţi) au definit *à la légère* ca explozie a iraţionalismului în reflecţia asupra socialului, a dreptului, a culturii şi a istoriei traduce, în fapt, ocultarea de către pozitivismul universalist – indiferent în privinţa limbilor, a idiosincraziilor lor şi a puterii lor de identificare – a întrebărilor cardinale adresate conştiinţei europene odată cu răspîndirea naţionalismului etnic în dimineaţa timpurilor moderne.

---

69. Mulţi ţărani români din Transilvania, din Banat, Crişana, Maramureş şi din Bucovina au făcut parte din trupe de infanterie şi de cavalerie ale armatelor imperiale austro-ungare. Acest fapt al înrolării în armata imperială a inspirat unele elemente importante ale costumului popular masculin (Bistriţa, Oaş, Bucovina). Aceşti ţărani au întîlnit francezi pe diverse cîmpuri de bătălie, aşa încît în Maramureş puteau fi auzite încă, în epoca interbelică, poezii populare amintind de epopeea napoleoniană.

70. Citat în J. Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel,* Gallimard, Paris, 1983, p. 92.

71. J. Wolf, *op. cit.,* p. 186. "La pensée de Herder...", în *Le Comparatisme roumain..., op. cit.*

BCU "LUCIAN BLAGA" CLUJ-NAPOCA UNIVERSITY LIBRARY

Cum s-a scris adeseori, Luminile concepeau istoria întorcînd deliberat spatele trecutului, fiindcă progresul şi implicaţiile sale imediate şi mediate îi păreau incompatibile cu orice referire la tradiţie. În anul al II-lea al Republicii Franceze, Volney, profesor la École Normale Supérieure, nu se dădea în lături să afirme în cursurile sale că istoria nu era altceva decît o sumă de "povestiri fantastice privind evenimente din trecut". Inflaţia contemporană de cărţi şi de instituţii dedicate istoriei trebuie că ne face, inevitabil, să privim concepţia antiistorică a Luminilor drept iraţională şi utopică; doar să nu fie de fapt taman pe dos, iar inflaţia fără precedent a discursurilor noastre istorice să nu reprezinte decît o nouă formă de iraţionalitate specifică modernităţii, ba chiar enunţarea unui simulacru: dorinţa de a conferi perenitate unui discurs asupra trecutului, pe fondul insecurităţii permanente generate de esenţa nihilistă a ştiinţelor pozitive! Atunci de ce să mai acuzăm romantismul herderian şi neoherderian de iraţionalism cînd susţine teza primatului poporului, ca o colectivitate etnico-istorică, asupra lui *ratio individualis*? La începutul secolului al XIX-lea, această teză nu era lipsită de bun-simţ empiric; nu trebuia decît să priveşti cu un ochi lucid masele de ţărani arhaici din Europa pentru a te convinge de asta şi a recunoaşte că modul lor de existenţă nu nu era pe potriva idealurilor Luminilor. În termeni mai actuali, nu avem aici decît expresia unui relativism cultural care anterior mai putuse fi întîlnit la Montaigne sau la Montesquieu – a căror influenţă asupra sa Herder n-a negat-o niciodată.[72] Dorinţa lui Herder şi a urmaşilor săi s-ar mărgini, aşadar, la o amendare a luminismului printr-o critică a orgoliului său de a se pretinde centrul lumii, fără a respinge prin asta noţiunile de progres etic, ştiinţific, tehnic şi social, fără a refuza posibilitatea de a imagina fericirea prin pacificarea raporturilor umane şi fără abandonarea obiectivului filantropic al *Aufklärung* – acela al unei posibile "păci eterne". Hegel va fi însă acela care va concepe spiritul poporului ca întruchipare de moment a spiritului lumii, conferindu-i astfel destinul tragic şi eroic al confirmării de sine prin suferinţa tragică a istoriei. Căci nu există popor fără o existenţă istorică şi nu există existenţă istorică fără "război în general".[73] Or, a prezenta răsturnarea herderiană ca o explozie de iraţionalism îmi pare simplificator, dacă nu chiar simplist, atunci cînd e confruntată, fără alte considerente, cu principiile pe care se sprijineau aceste două teorii ale istoriei.

72. Se pare că dezbaterea între relativism şi universalism şi-ar fi regăsit astăzi o pertinenţă şi o vivacitate pe care le crezuserăm depăşite odată cu desfăşurarea generală şi simultană a tehnoştiinţei, a capitalului financiar, a planetarizării modelor, gusturilor şi a mijloacelor de informare. Dar această vivacitate e de găsit mai puţin în mizele unei analize a genealogiilor lor, cît în implicaţiile politice cu totul contemporane, pentru care aceasta pare instrumentalizată într-o interpretare anacronică.

73. J. Hyppolite, *op. cit.*, p. 90.

A înțelege principiile aflate la lucru în filosofia istoriei a lui Herder (pregătite încă din *Tratatul despre originea limbilor*) presupune o interogație asupra implicațiilor culturale, politice și în general socioistorice determinate de istoricizarea tradiției țărănești. Or, această istoricizare – care mai este și o relativizare – nu se ivește *ex nihilo,* ca un soi de istoricizare "sălbatică", adunînd tot ceea ce puteau să aducă la pachet, pentru cunoaștere, descoperirile arheologice și călătoriile secolului al XVIII-lea. Această istoricizare pleacă de la *Aufklärung,* așa cum a arătat involuția Luminilor în țările Europei Orientale și balcanice. Istoricizarea era deja cerută aici, de vreme ce starea de fapt a popoarelor respective nu putea justifica o participare imediată la concertul națiunilor civilizate. Trebuia, așadar, apelat la restaurarea unui trecut glorios, real sau imaginar, pentru a legitima această voință și a face din aceasta o esență anistorică. De fapt, *Aufklärung* și preromantismul herderian fac uz de aceleași metode istorice și filologice, schimbate sînt doar valorile atribuite rațiunii individuale – fără altă determinare decît propria trezire la judecata rațională, în ce-l privește pe primul – și ale rațiunii colective – expresie, într-o limbă, a noemelor unei transcendențe culturale ireductibile a unui popor, la al doilea. Altfel spus, preromantismul herderian utilizează principiile analitice ale Luminilor – obiectivare și refuz de a supune interpretarea experienței la cunoștințe revelate, adică raționalism – întorcîndu-le împotriva lor însele.[74] Dezbatere crucială, dacă o situăm în problematica libertății, la momentul cînd ea dobîndește un caracter de urgență și de actualitate odată cu prăbușirea politică a statelor germane, cînd elitele naționale germane s-au găsit, în raport cu Franța, într-o situație de supunere identică aceleia familiare deja elitelor din Europa Centrală din timpul și de după experiența iozefinistă; atunci cînd în Imperiul Austriac abolirea privilegiilor în favoarea unor legi mai echitabile, promovarea unor instituții de învățămînt laice, a unor măsuri propice schimburilor comerciale și raționalității muncii generaseră, în contrapartidă, germanizarea societății și a culturii tuturor popoarelor care trăiau în acel spațiu.

Controversa între aceste două curente de gîndire, care, pînă în zorii secolului al XIX-lea, se mărginise la domeniul culturii, trebuia să-și afle destinul politic în răsturnările revoluționare care deschideau domenii mai nemijlocit perceptibile claselor medii instruite aflate în formare, anume socialul și economicul. Or, libertatea de cucerit sau de recucerit nu mai era una a individului în cadrul unui clasicism cosmopolit și luminat, efectele Revoluției și ale versiunii sale imperiale dovedind că pot periclita caracterul național al elitelor fiecărui popor, căci, după ce Monarhul, Principele, mic sau mare, fusese alungat de pe tron, se făcea resimțită experiența cotidiană a unei noi împilări – nu mai puțin înfiorătoare –, aceea a administratorilor

74. H. G. Gadamer, *Warheit und Methode,* J. C. B. Mohr, Tübingen, 1960. Traducere parțială în franceză de Étienne Sacre, *Vérité et méthode,* Seuil, Paris, 1976, p. 120. [A se vedea și ediția românească, *Adevăr și metodă,* traducere de Gabriel Cercel, Larisa Dumitru, Gabriel Kohn și Călin Petcana, Editura Teora, București, 2001 – *n. trad.*]

imperiali aflați în slujba unei cauze care nu mai era eliberarea popoarelor supuse Vechiului Regim, ci dorința de a le face pe acestea să trudească în folosul suveranității imperiale franceze. În 1814, entuziasmul patrioților germani de pe malul stîng al Rinului pentru Revoluția Franceză ținea de o lume revolută: patrioții au devenit "antifrancezi și recuză, în totalitate sau în parte, principiile și înfăptuirile Revoluției", fiică a Luminilor.[75] Dacă libertatea respingea de acum ordinea feudală sau absolutismul, nu respingea mai puțin hotărît cosmopolitismul care, în fapt, nu lucra decît în avantajul celui mai puternic, așa încît restaurarea ei în țările germane sau instaurarea ei la popoarele nongermanice din Europa Centrală și Orientală[76] reclama venirea acestei *Bildung* naționale prefigurate atît de Herder, în ce-i privește pe germani, cît și de "herderizarea" Luminilor în ce privește celelalte popoare din Europa Centrală și de Est. O *Bildung* națională dincolo de care practica politică se dovedea a nu fi decît o formă de supunere față de străini, ceea ce, în ciuda unor dezvoltări diferite, îi va marca, în Germania, atît pe Hegel, cît și pe von Savigny și școala istorică a dreptului, iar în Europa Orientală – pe toți *Aufklärer*-ii. Cam așa, pare-mi-se, ar trebui înțelese celebrele *Cuvîntări către națiunea germană* ale lui Fichte, ținute între 1807 și 1808, în care își repudia admirația pentru Revoluția Franceză, ale cărei teze le apărase mai demult în *Contribuții la îndreptarea judecății publicului despre Revoluția Franceză,* apărute în 1793. Or, dacă pentru patrioții germani dominația napoleoniană asupra Europei reprezenta un jug insuportabil, Congresul de la Viena n-a fost văzut mai bine, de vreme ce aducea o soluție regresivă în reorganizarea națională a Europei postrevoluționare. Totuși, ar însemna să judecăm nedrept naționalismul german (de ce n-am judeca la fel toate naționalismele Europei Orientale?) dacă am căuta să distingem în acest moment originea național-socialismului.[77] De altfel, nu de la Franța învățaseră nemții atît de multe?

---

75. R. Dufraisse, "De la révolution à la patrie: la rive gauche du Rhin à l'époque française (1792–1814)", în *Actes du colloque Patriotisme et nationalisme en Europe à l'époque de la Révolution et de Napoléon,* al XIII-lea Congres Internațional de Științe Istorice, ținut la Moscova, 19 august 1970, Société des études robespierristes, Paris, 1973, p. 103–141. [A se vedea și Roger Dufraisse, *Napoleon,* traducere și note de Constantin Ionescu-Boeru, prefață de Alexandru-Murad Mironov, Editura Corint, București, 2003 – *n. trad.*]

76. M. Sozán, *op. cit.,* p. 43–49.

77. L. Dumont, *Essai sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne,* Gallimard, Paris, 1983, p. 127. [A se vedea și ediția românească, *Eseu despre individualism: o perspectivă antropologică asupra ideologiei moderne,* traducere de Luiza și Laurențiu Ștefan Scalat, Editura Anastasia, București, 1997 – *n. trad.*] Vorbind despre germanii de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, autorul scrie: "În prezența unei pluralități de națiuni, era *natural* [sublinierea mea, Cl. K.], pentru germani în general, ca unii oameni să-i domine pe alții". Surprinzătoare analiză! Ea travestește toată opera lui Herder și omite remarcile lui Kant, care, în aceeași epocă, studia natura germanului, observînd că, dacă acesta se supune într-un fel "pedant unei ordini ierarhice a titlurilor, nu încetează să fie omul tuturor țărilor și al tuturor climatelor, emigrează cu ușurință și n-are o legătură pasionată cu țara sa", în *Anthropologie d'un point de vue pragmatique, op. cit.,* p. 1129. [Citat după ediția româ-

E timpul să amintim că acest concept herderian de *Bildung* se înscrie într-o viziune mai degrabă democratică a destinelor popoarelor și că, peste tot în bogata sa operă, Herder a insistat mereu asupra rolului nefast al dinaștilor în menținerea integrității colectivității etnico-naționale. Principii privilegiaseră, înaintea oricăror altor considerații, interesele caselor din care proveneau, în loc să protejeze colectivitatea conform poruncii divine care îi învestise cu această sarcină în schimbul puterii pe care le-o acordase. Ceea ce a asigurat permanența colectivității etnico-naționale, în limba sa, a fost, cumva, tocmai rezistența tăcută și imperturbabilă a maselor țărănești, cultura lor "barbară". Reformulînd, pe temeliile limbii populare și ale unei reevaluări pozitive a trecutului, conceptul lui *Bildung* națională, Herder și urmașii săi au concentrat într-o singură și aceeași noțiune ideea de libertate individuală în limitele binelui colectiv al poporului și ideea tradiției văzute ca legitimare culturală și istorică a perenității aceluiași popor. Se poate vedea, așadar, ce rămîne comun Luminilor și preromantismului herderian: conceperea cauzală a unui timp cronologic locuit de o escatologie imanentă propriei sale curgeri. Că, în fapt, cronologia Luminilor e liniară și progresistă, iar cea a herderismului ciclică la scara umanității, în concretizările sale singulare și sinusoidale specifice fiecărui popor – progresul sancționînd atît cîștigurile, cît și pierderile, de vreme ce "genul uman nu e în realitate capabil de perfecțiune; el trebuie să abandoneze mereu pentru a progresa"[78] –, faptul nu împiedică deloc timpul-pe-dos herderian să nu fie nici un timp al tradiției, niciun timp al repetiției, și încă și mai puțin unul al rîului heraclitean, care curge mereu, și totuși niciodată același. Astfel, fie că trecutul se confundă cu era tenebrelor barbare, fie că se identifică cu vîrsta de aur ce trebuie reînviată și adaptată la prezent, timpul este gîndit în și prin categorii cauzale identice, permițînd intelectului să-l obiectiveze în afara experienței mediate și imediate a subiectului. Transcendentul divin herderian nu intervine aici decît după înfăptuirea "națiunilor-epoci" – ca armonie realizîndu-se între toate popoarele.

Faptul că *Bildung* a Luminilor se prezintă, așadar, ca instaurare a adevăratei Rațiuni, iar cea a preromantismului herderian ca renaștere a unei Rațiuni anterioare și superioare, deja cuprinsă în forța expresivă a limbii populare – și una, și alta străine conștiinței subiectului arhaic –, sînt două formulări ale gîndirii moderne care împărtășesc aceeași credință și aceeași convingere în universalitatea concepțiilor lor cauzale ale timpului. Dacă la Herder forța organică (în sensul lui Leibniz) a populatului reprezintă, împotriva lui Kant, o valoare pozitivă, este fiindcă e gîndită în ter-

---

nească, Immanuel Kant, *Antropologia din perspectivă pragmatică*, traducere, studiu introductiv, note, indice de concepte și bibliografie de Rodica Croitoru, Editura Antaios, București, 2001, p. 257 – *n. trad.*]

78. Citat de H. G. Gadamer, "Herder et ses théories sur l'histoire", in *Regards sur l'histoire*, Cahiers de l'institut allemand, Paris, 1941, p. 20-21.

meni de anistoricitate a istoricității, adică sub asumpția unei negări a cauzalității temporale pozitive, care implică totuși aceeași cauzalitate în noesa sa. Și, dacă H. G. Gadamer poate să-l redescopere – bizar în 1941? – pe Herder, ca "profet al dreptului special istoric al tuturor epocilor istoriei, campion al dreptului istoric specific fiecărui popor, al culturii, al limbii, al obiceiurilor și cîntecelor sale, al dreptului său la dezvoltarea pașnică a caracterului național"[79], această confirmare nu invalidează cu nimic faptul că e vorba aici de o tentativă de a atribui arhaismului o voință pe care el n-a avut-o niciodată în vedere. În ciuda divergențelor lor imediat inconciliabile în ce privește sensul istoriei, formele de cultură viitoare, felul de a guverna popoarele, Luminile și preromantismul herderian se situează în acest spațiu al gîndirii care, identificînd istoria cu cauzalitatea temporală într-o escatologie a timpului, nu înseamnă altceva decît o negare a esenței tradiției (populare sau aparținînd altor civilizații), reamintită de ferma punere în gardă a lui Leo Strauss, pentru care exigența unei înțelegeri a trecutului presupune înainte de toate a sesiza "gîndirea nonistoricității trecutului [...] în propriii săi termeni, iar nu în maniera în care ea se prezintă în limitele cîmpului de viziune al istoricității"[80].

Autarhia culturii propusă de Herder pentru a preveni unificarea etniilor-popoare-națiuni și a regăsi astfel unitatea expresivă într-o limbă populară arhaică – garanție a unei dezvoltări armonioase – trebuia, așadar, să recurgă la dovada unei istoricități exterioare conștiinței subiecților enunțării proiectate de ea în prim-planul scenei istoriei. Simetric opus luminismului cînd vine vorba de valorile atribuite trecutului și prezentului, identic însă cu el cît privește principiul, istoricismul preromantismului herderian susținea că înțelege "gîndirea trecutului mai bine decît se înțelegea ea însăși, și asta înainte chiar de a o fi înțeles exact așa cum se înțelegea ea însăși".[81]

Pentru Herder, care nu renunțase niciodată la universalismul unui creștinism reconciliat după secole de schisme, de Reforme, de Contrareforme, autonomia culturală permitea, pe de o parte, depășirea acestor rupturi și asumarea permanenței intangibile a "spiritului" fiecărui popor, înțeles ca vestitor al unei renașteri culturale și al deșteptării "geniului popular". Nimic în opera sa, niciun argument nu sugerează că o cultură națională poate întemeia superioritatea politică a unei națiuni față de alta, nici că poate întruchipa – într-un moment al istoriei – un soi de chintesență a umanității reale concentrate și depășite într-un popor unic, așa cum va afirma Fichte despre germani în *Cuvîntări*... "Umanitatea este finalitatea naturii uma-

79. *Ibidem*, p. 35.

80. L. Strauss, *On Tyranny: An Interpretation of Xenophon's Hiero,* Chicago University Press, Chicago, 1950. Traducerea franceză: *De la tyrannie* [précédé de *Hiéron* de Xénophon et suivi de *Tyrannie et sagesse* par Alexandre Kojève], Gallimard, Paris, 1954, p. 120.

81. *Ibidem.*

ne, şi odată cu ţelul acesta, Dumnezeui-a dat speciei noastre propria ei soartă în mîini".[82] Herder gîndea încă statul în spiritul unui rousseauism în care fericirea "bunului sălbatic" nu mai aparţine unei ipotetice vîrste de aur, dispărute pentru totdeauna: "Milioane de oameni de pe pămînt trăiesc fără stat, şi fiecare dintre noi, chiar în statul cel mai artificial, nu e obligat, dacă vrea să fie fericit, să înceapă tocmai de acolo de unde începe sălbaticul, adică de la a-şi cuceri şi a-şi păstra prin luptă sănătatea şi puterile, fericirea casei şi a inimii, fără a mai aştepta să vină statul [...]; ceea ce ne poate da statul sînt nişte instrumente artificiale; din nefericire însă, statul ne poate despuia de ceva cu adevărat esenţial: de noi înşine".[83]

Forma unui stat sau absenţa sa nu ne va spune, aşadar, nimic despre spiritul unui popor. După Leibniz, Herder este primul filosof de anvergură care, trecînd peste repulsia stîrnită multor intelectuali de guvernul autocratic şi de starea de mizerie extremă a poporului rus, a prezis slavilor, în termeni aproape profetici, un destin glorios, livrînd astfel arme intelectuale puternice revendicărilor mesianice care mai tîrziu aveau să distrugă germanismul.[84] Dar, în vreme ce Leibniz imagina acest destin glorios sfătuindu-l pe principe să facă *tabula rasa* din tradiţii, Herder, dimpotrivă, vedea în ele forţa măreţiei lor viitoare. Cum să nu întrezăreşti în vorbele lui filosofia istoriei a unui populism care dăinuie încă în Europa şi aiurea?

Dincolo de Dunăre, sub influenţa prefacerilor revoluţionare ce pătrundeau încetul cu încetul şi în estul Europei, urmaşii lui Herder vor deplasa autonomia şi autarhia culturală spre politic, în cadrul unei teorii a dreptului inspirate de Lumini. În virtutea egalităţii imanente a speciei umane, "geniul popoarelor" va fi, aşadar, învestit cu o dorinţă latentă şi identică celei care însufleţea – în chip evident – tinerele elite naţionale, preocupate de soarta norodului. Astfel, culturalul nu mai e un scop în sine; nu numai că va sluji drept armă politică, dar se va prezenta ca expresie privilegiată a voinţei politice, fiindcă, în imanenţa sa, se acordă şi se îmbină anistoricitatea (iar nu antiistoricitatea) popularului din *Bildung* naţională herderiană şi

---

82. J. G. Herder, *Ideen..., op. cit.*, p. 269 [citat după ediţia românească, *Scrieri,* traducere şi prefaţă de Cristina Petrescu, Editura Univers, Bucureşti, 1973, p. 151 – *n. trad.*].

83. J. G. Herder, *ibidem,* p. 145.

84. J. G. Herder, *ibidem,* p. 299.
Puţin mai tîrziu, Kant, în *Antropologia* sa, scria în legătură cu slavii: "Întrucît *Rusia încă nu există,* pentru care s-ar cere un concept determinat al presupoziţiilor naturale, care de altfel sînt gata să se dezvolte, iar *Polonia nu mai există,* naţiunile din Turcia europeană *nu au existat niciodată şi nici nu au şansa de a exista,* ceea ce este necesar spre a avea un caracter naţional determinat; noi nu le vom da aici semnalmentele" [citat după ediţia românească, *op. cit.*, p. 259: comparat cu versiunea franceză folosită de autor, pasajul în româneşte e oarecum obscur gramatical, dar sensul de ansamblu e detectabil – *n. trad.*]. Ceea ce determină raţionamentul kantian ţine fie de o formă a unui stat (Rusia), fie de prezenţa sau absenţa sa (Polonia), fie de apartenenţa la o altă arie culturală (Balcanii).

istoricitatea prestigioaselor *archai* pierdute și regăsite, prin eforturile Luminilor, la popoarele supuse din Europa Centrală și Orientală. *Bildung* herderiană cîștiga astfel statutul unui adevăr metafizic transcendent, care oferea dintr-odată, împotriva subiectivității subiecților arhaici, o legitimitate etică tuturor descoperirilor viitoare promise prin obiectivarea științelor istorice, folclorice și filologice. O mutație perfect exprimată, în jurul anilor 1820, de un *Aufklärer* român din Transilvania, alungat peste Carpați, în Valahia:

"Ce rușine pentru un popor și pentru o națiune așa de vestite, glorioase și bucurîndu-se de toate bogățiile naturale și de toate darurile sufletului, într-un cuvînt, ce rușine pentru o națiune atît de măreață *(națiunea română*)* ... să nu aibă o școală ca lumea, o Academie de științe în limba maternă și să se lase slăbită, decăzută și batjocorită, mai mult decît orice altă națiune și popor de pe pămînt".[85]

În sfîrșit, dacă principiile temporale pe care s-au clădit *Bildung* a Luminilor și cea a herderismului țin de o concepție identică a cauzalității cronologice, valorile opuse pe care le atribuie fiecare trecutului au generat în schimb viziuni contrastante, dacă nu antinomice, asupra viitorului. Cînd luminismul vede în trecut o barbarie, recunoaște îndată și hiatul inevitabil care face din progres – înțeles ca instaurare a gîndirii științifice, progres al rațiunii raționînd și înălțare morală personală și colectivă – o ruptură decisivă în istoria umanității. Cît despre *Bildung* herderiană, grație atemporalității popularului, ea se opune rupturii amintite pentru a-i estompa natura aurorală și a construi o reprezentare omogenă a eterogenității diacronice și sincronice a *socius*-ului în istorie. De aceea, gîndirea herderiană va enunța progresul ca o serie de inovații pe care fiecare popor trebuie să și le cucerească, pentru a realiza și a-și impune în lume propria monadă culturală. *Aufklärung* viza de asemenea omogenitatea, dar o imagina ca *telos* al unui proces de aculturație datorat activității emancipatoare a unei *ratio* individuale, situată sub transcendența legii morale, în care barbaria nu se va putea împăca niciodată cu adevărata civilizație decît dacă i se supune – anulîndu-se astfel ca atare. Dinamica socială reconstruită de gîndirea herderiană și mai ales de urmașii săi nu formulează această exigență fondatoare a ireconciabilității, pentru că aspectul său inaugural depinde de o aptitudine conciliatoare – imanentă voinței de a restaura "geniul poporului" –, care dorește să capteze și să stăpînească eterogenitatea *socius*-ului integrînd lumii savante și vieții urbane elemente în mod judicios alese din arhaismul rural, conservînd în același timp esențialul programului pedagogic al Luminilor; ceea ce ea elimină este ruptura ideologică radicală – dorită și valorizată de luminism –, care, doar ea, permite transformarea tenebrelor barbare în luminile unei lumi a rațiunii triumfătoare. În așa fel încît *Bildung* națională herderiană se înfățișează ca o reprezentare omogenă

85. Gh. Lazăr, citat de Romul Munteanu, "L'influence de l'École transylvaine sur la vie culturelle", in *La Culture roumaine à époque des Lumières, op. cit.*, p. 296. * Sublinierea mea, Cl. K.

a autonomiei culturale restaurate în eterogenitatea empirică a socioistoricului, a cărei sarcină istorică va avea în vedere armonizarea arhaismului cu inovațiile progresului în spațiul unei unități lingvistice confirmate și limitate prin rezultatele unei științe empirice, filologia – care se obiectivează în stabilirea unei analogii primordiale între imuabilitatea aspectelor morfologice ale cuvintelor (atemporalitatea lor la scara memoriei subiecților enunțării) și iterabilitatea sensurilor. Dar, încă mai important în spiritul unei filosofii a subiectului, a *cogito*-ului cartezian extins la noțiunea de etnie-popor, se impunea obiectivarea – printr-o limbă reînnoită și unificată – a ansamblului eterogen al comunităților arhaice, așa încît ele să constituie, ca totalitate în uniune cu ideologia progresului, esența omogenă a noii *Bildung* naționale.

Erau dobîndite astfel instrumentele conceptuale capabile – mai mult decît austera pedagogie a Luminilor – să-i cheme pe țărani să se smulgă din micile lor comunități etnico-religioase și lingvistice pentru ca, alături de elite, să participe la clădirea colectivității naționale. În cursul anilor 1820, ideile erau gata pregătite, chiar dacă relațiile internaționale și situația economică nu înlesneau deloc răspîndirea lor. Cu toate astea, încă din 1827, independența Greciei va prefigura vremurile noi ce aveau să vină, a căror tragedie o imaginase deja Chateaubriand, într-una dintre acele observații fulgurante la care numai marile spirite se ridică: "Grecia, scria el în 1840, și-a recăpătat libertatea pe care i-o doream cînd o străbăteam odată sub paza unui ienicer. Se bucură ea însă de libertatea sa națională ori n-a făcut decît să schimbe un jug cu altul?"[86] Aceste spuse referitoare la Grecia pot fi aplicate însă tuturor popoarelor din Europa balcanică, popoare care, înainte de 1914, s-au înălțat ca state-națiuni moderne pe ruinele Imperiului Otoman; învinse sau învingătoare, iar faptul e valabil și pentru statele care au răsărit, după 1918, pe ruinele Austro-Ungariei. Dacă reflecția lui Chateaubriand nu se baza decît pe argumente de politică internațională, era pentru că, evident, nu întrezărea nicio forță socială internă capabilă să scuture jugul suzeranului.

Va fi nevoie de încă cincizeci de ani pentru ca adăugarea factorului economic la gîndirea postherderiană a lui *Bildung* să genereze una dintre cele mai puternice forțe politice și sociale din Europa Orientală: populismul, înțeles ca o tentativă mereu înfrîntă a unei gîndiri europene care caută să salveze o parte din cultura țărănească – unic garant al identității naționale perene –, oferindu-i instituții politice și fluxuri economice care nu fac altceva însă decît s-o anihileze.

La începutul secolului al XIX-lea, graiurile țărănești și zicerile lor rituale, rostiri arhaice prin excelență, aveau să se găsească, așadar, supuse unei instrumentalizări

86. F. R. de Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe,* cartea a optsprezecea, cap. IV, Livre de poche, vol. I, Gallimard, Paris, 1964, p. 364. [A se vedea și ediția românească, *Memorii de dincolo de mormînt,* traducere, studiu introductiv, cronologie și note de Marina Vazaca, cuvînt-înainte de Jean-Paul Clément, Editura Albatros, București, 2002 – *n. trad.*]

sociale și politice care permitea asocierea ideii de autenticitate expresivă primă – comuniunea de Ființă și Rațiune – cu elanurile progresului și ale modernității politice generale, în favoarea unei noi entități, poporul-etnie-națiune, definită prin asumpțiile istorico-lingvistice ale poetului-cărturar. În Europa Centrală și Orientală, cehii, ungurii, românii, sîrbii, polonezii – toți moștenitori ai lui Herder – au reușit, în virtutea aceleiași inflexiuni etnico-naționale pe care o impuseseră luminismului, să adapteze acest program esențialmente metafizic și estetic metodelor proprii științelor naturii și să-l pună astfel în slujba unei demonstrații pozitive și empirice a autenticității originilor. Sigur, exista o contradicție eminentă între postulatele metafizice ale maestrului dintîi și cele avansate de cauzalitățile filologico-istorice ale emulilor; însă, în alchimia gîndirii supuse evenimentelor militare și politice care răvășeau legitimitățile și treceau spațiile geopolitice ale Europei prin foc și sabie, primele se transformaseră în axiome ale celor din urmă. Inițial, unitatea atemporală dintre Rațiune și Ființă, așa cum a fost ea propusă, fusese sprijinită pe consecințele logice ale unei metafizici a originilor atașată unei *arché* etnico-lingvistice, pentru ca apoi să se ajungă la a o căuta ca adevăr manifest, empiric și cotidian, reperabil în limitele unei vieți de om și ale spațiului ocupat de cei care împărtășeau dialecte înrudite. Totul era gata să se deschidă spre viitor. Realul arhaic, ignorat și disprețuit, inasimilabil în barbaria sa, și totuși recunoscut ca atare de luminism, își schimbase nu numai valoarea, dar și natura, pentru a deveni esența unei modernități imaginate ca restaurare sincretică.

Omul Europei Orientale își pregătise, așadar, spiritual, o patrie etnico-lingvistică. Cu mult înainte ca forțele politice să-i permită îndeplinirea acestui proiect, critica utopiei fericirii universale proclamate de luminism îi desenase frontierele în spațiul unor comunități imbricate unele într-altele. În raporturile lor speculare, unele erau alese, altele excluse, cînd, în zorii marilor descoperiri științifice și ai inovațiilor tehnice care vor răscoli economia și societățile planetei, se rostuia o nouă civilizație. Or, exact în acest moment transcendentul național se afirma ca scut metafizic și politic, la adăpostul căruia fiecare popor își putea desfășura "geniul", în limba sa. Însă, lăsîndu-i la o parte pe poeții meniți – cei mai buni dintre ei, desigur – să nu mai fie altceva decît niște somptuoase și anacronice ornamente tronînd pe nihilismul științei, nu însemna asta oare a înlocui o utopie prin alta?

Pregătită să adopte toate inovațiile modernității, patria poporului-etnie-națiune se gîndea pe sine ca receptaculul capabil să le elimine consecințele nefaste sub oblăduirea lui *Bildung* națională, în care se incarna fondul de nepătruns *(Urgrund)* al Ființei sale. Crezînd că redau viață unei tradiții puse sub obroc, intelectualii din Europa Orientală n-au făcut însă decît să adapteze o reprezentare anacronică unui program – cel luminist – care, pe termen lung, reclama dispariția acesteia. Avînd de asemenea impresia că inovează, ei nu erau decît victimele unei alte viclenii a gîndirii care-i făcea să creadă că a vorbi într-o limbă anume a științei sau tehnicii însemna remedierea unui destin de împilare. Jugul rămînea însă același, doar stăpînul

se schimba. De acum, tradiția va fi ea însăși supusă obiectivabilului, măsurabilului, calculabilului, în știința lui *Volksgeist:* folclorul. Vorbirea populară, care-și deținea adevărul imemorial prin însăși aceea că reedita, în laitmotivul riturilor, enunțarea esenței transcendenței comunitare ca a-fi-în-lume, se va trezi alienată și subminată atunci cînd ea va fi invocată spre a garanta vorbirii științifice o întipărire sacramentală în *Volksgeist*. Un nou destin era conferit arhaicului obiectivat în cunoaștere; astfel, constrîns să nu se mai pună la încercare în orizontul unei speculații asupra experienței umane nemijlocite, nu i-a mai rămas decît să-și sanctifice propria anihilare în Cultură și în Politic. Viclenia își făcuse bine treaba.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

IV. DESPRE BUNA ÎNTREBUINȚARE A FOLCLORULUI

> "Ceea ce face șovinismul antipatic nu e atît aversiunea pentru celelalte națiuni, cît dragostea pe care o poartă națiunii sale." (Karl Kraus, "Aforisme"[1])

Privite la scară europeană, culturile naționale din Europa Orientală și balcanică (herderienele *Die Bildungen,* finalitățile etatico-culturale ale națiunilor etniilor-popoare) s-ar părea că sînt pe cale de dispariție. Cu toate acestea, chiar așa, pe patul de moarte, își conservă o valoare de schimb și de control social. Instrumentalizarea lor politică și mercantilizarea la care au fost supuse le-au deturnat de la scopul inițial – construirea unei identități ireductibile și închise în sine însăși – în beneficiul unei integrări mai generale. Totuși, oricît de slăbite, ele servesc încă, pe lîngă interese economice, legate de turismul internațional, divertismentul de masă și identificarea politică a cetățenilor. Iată ce scria, în 1937, celebrul folclorist maghiar Gyula Ortutay[2]:

"A specific manifestation of the peasant culture that has spread to the whole of Hungary is the «Pearly Bouquet» [...]. The influence of this movement has been strengthened by the marked rise in the number of foreign tourists, and we know that the decorative folk costumes and the like put on the stage attract the visiting British, Dutch or French tourists as a counter-value for the journey here, and their money is vital to Hungary's tourist industry. [...] Peasant life assumed a meaning and role substantially different from what had gone before. The peasant attitude acquired an economic functional value often more effective than the peasant labour which had hitherto supported the family".[3]

E posibil ca în multe dintre țările Europei Orientale și balcanice cultura națională de masă să nu mai posede acea energie mobilizatoare care o făcea, pînă la al

1. *Cahiers de l'Herne,* Paris, 1975.

2. G. Ortutay, "Folk-life study in Hungary", in *Hungarian Folklore Essays,* Akadémiai Kiadó, Budapest, 1972. Prima apariție, sub forma unui opuscul intitulat *Magyar Népismeret,* Budapest, 1937.

3. "O manifestare caracteristică a culturii țărănești ce s-a răspîndit în toată Ungaria este broderia cu «flori din perle» [...]. Influența acestei mișcări a fost sporită prin creșterea însemnată a numărului de turiști străini, și știm cum, suite pe scenă, costumele populare decorative și celelalte asemenea îi atrag pe turiștii britanici, olandezi sau francezi care ne vizitează ca o răsplată pentru călătoria lor încoace și că banii lor sînt vitali pentru industria turistică a Ungariei, [...]. Viața țărănească a îmbrăcat o semnificație și un rol considerabil diferit față de ce se întîmpla mai demult. Atitudinea țăranului a dobîndit o valoare economică funcțională adesea mai eficientă decît munca țărănească prin care se susținea pînă acum familia." *(N. red.)*

BCU MIRCEA ELIADE LIBRARY

Doilea Război Mondial, unul dintre cele mai cele mai puternice, dacă nu cel mai puternic, dintre mobilurile de identificare ale diverselor grupuri socioprofesionale cu statul-națiune al etniei lor. Distrugerile imense, deportările masive, asasinatele colective întîmplate la douăzeci de ani după noua diviziune a Europei, fondată pe primatul naționalităților, năruiau speranțele pe care popoarele învingătoare și le puseseră, în euforia victoriei, în statele-națiuni nou-apărute. Garanție a bunăstării viitoare pentru unii, resentiment inexpugnabil pentru alții, din 1919 pînă în 1945, aceste conflicte dominau viața politică și culturală a "Celeilalte Europe". După 1945, alte griji năpădeau aceste țări, îndată ce pacea, garantată de două superputeri, le constrîngea să accepte un tip de regim politic și economic, care le angaja într-un proces de dezvoltare hiperaccelerată a industriei. Naționalismul etnico-religios se păstrase, dar într-o poziție retrasă, fiindcă în prea multe dintre aceste țări reprezentanții săi făcuseră compromisuri cu nazismul.

Occidentul a manifestat întotdeauna o atitudine ambiguă în legătură cu această mișcare: cînd regimurile comuniste amenință "tradițiile" naționaliste, Occidentul le denunță tentativa în numele "drepturilor omului", care nici ele nu sînt scutite de semnele xenofobiei și ale unei schizoidii culturale. În schimb, cînd aceleași state se sprijină pe "tradițiile" lor pentru a mobiliza populația în slujba unui comunism național, Occidentul le condamnă și denunță vîna folclorică, hagiografia și istoricismul populist, totalitarismul unui "arhaism" ofensiv. Acest comportament nu e nou; și înainte de 1914, Occidentul european s-a complăcut în denunțarea Austro-Ungariei ca "închisoare a popoarelor", pentru a se alia apoi cu Rusia țaristă, despre care nu se poate spune că ar fi fost un model de democrație reprezentativă a popoarelor din imperiul său și a poporului în general! A apăra cultura naționalistă de masă în numele democrației (sau al toleranței) înseamnă a uita, sau a te face că uiți, că aceste culturi au constituit fondul ideologiei colective pe care s-au construit toate mișcările fascizante din perioada interbelică – acelea care voiau să compatibilizeze "omul-mașină" cu predestinarea unui popor, "adică de rasă, iar vîlvătăile forjelor cu vocile amplificate ale «conștiinței naționale»"[4]: atunci cînd *Volk und Macht* "apără un destin egoist și își ridică propria alteritate la rang de privilegiu, negativitatea își reîncepe cursa".[5]

Oricare ar fi instrumentele mobilizării, internaționalismul și "viitorul luminos", tradițiile populare, istoria națională sau mitologia originilor, regimurile comuniste din Estul european nu se sustrag destinului general al lumii în orizontul tehnicii; fiecare adaugă propria sa tușă stilistică în țări ținute o vreme[6] la distanță de impul-

4. R. Guidieri, "Babel", in *L'Abondance des pauvres, op. cit.*, p. 190 [citat după ediția românească, *op. cit.*, p. 127 – *n. trad.*; *Volk und Macht*, în germană în text: "popor și forță" – *n. red.*]

5. *Ibidem*, p. 190 [127].

6. Acest timp variază întrucîtva în țările comuniste: mai scurt în Polonia și Ungaria, mai lung în Germania de Est și Cehoslovacia.

sul prim occidental: rusificate pentru unii, mai occidentalizate pentru alții, mai nepricepute sau mai abile, toate urmează drumuri paralele care converg însă spre acest orizont. Acolo unde cultura națională de masă duce o luptă virulentă și permanentă pentru a întări coeziunea socială în jurul unui naționalism etnic de stat sau al partidului-stat, poți să bagi mîna-n foc că e vorba de o țară a cărei conștiință colectivă și individuală nu și-a găsit încă unitatea, și nici identificări reale în statul ei. Semn de slăbiciune, de arhaism nedepășit încă sau insurmontabil de-a dreptul, există aici simptomul unei fragilități a identificării sau, în termeni mai hegelieni, simptomul unei absențe a medierii între eterogenitatea empirică a *socius*-ului și ideea-stat: prima negăsind în a doua posibilitatea unei depășiri dialectice a forțelor sale centrifuge.

Totuși, dacă în cele mai multe dintre țările Europei de Est cultura națională și națională de masă bate în retragere, cu fiecare zi, în fața culturii de masă generalizate, în pofida acestui fapt, își conservă totuși o forță de atracție reală, pe care evenimentele economice și politice o pot reactiva subit, cum a dovedit-o recenta radicalizare a tensiunilor naționale din Iugoslavia. Cu toate astea, chiar în raporturile pe care le întreținteresele turistice și formele de identificare țărănești se pot întîlni sindroamele unui spirit camuflat îndărătul acestor fenomene ambigue.

1. Turism și cultură: reziduurile culturii naționale

Cînd privesc nesfîrșitul colaj publicitar care împodobește zidurile culoarelor și ale stațiilor de metrou pariziene, newyorkeze sau londoneze, dintre miile de imagini ale unor obiecte, fețe, corpuri, peisaje servite trecătorilor, ochii mi se opresc cîteodată asupra unui afiș pestriț al cărui text îmi trezește amintiri carpatice și balcanice. "În țara folclorului adevărat" – dacă așa o fi! – stătea scris sub o fotografie gigantică în care trei cupluri tinere de români, plesnind de sănătate și îmbrăcați în costume populare cu o croială ireproșabilă, dansau în mijlocul unei peluze cu gazonul tăiat la milimetru și mărginit de peisaje perfecte, undeva, zice-se, pe culmile Carpaților. Imaginea dorea, chipurile, să înfățișeze o scenă originală; fotografiată la întîmplare de un călător picat pe nepusă masă pe o pășune, cînd sărbătoarea de primăvară a transhumanței (la *stînă*[7]) își desfășoară riturile ce presupun o mulgere rituală a oilor, o slujbă religioasă, mese întinse, dansuri peste dansuri, cîntece și muzici. În altă parte, pe un alt perete, într-un alt oraș, între știrea trîmbițînd virtuțile miraculoase ale unei mărci de detergent și formele pline ale unei necunoscute seduse de agresivitatea unui flăcău înarmat cu o bormașină pe post de pistol-mitralieră, m-am pomenit – descumpănit – în fața unui afiș care-și invita muștriii să meargă în Bulgaria – pentru a-i descoperi acolo, la țară, pe "Adevărații descendenți ai tracilor

7. În românește în text. *(N. red.)*

în costumele lor colorate"!... şi n-am găsit de colea nici o altă imagine, în care, înapoia unui prim-plan ocupat de un iaurt uriaş – cu gust bulgăresc, cică –, o trupă de călăreţi mustăcioşi, cu uitătura "sălbatică" ţintind zările, cu pletele fluturînd în goana calului şi cu mîinile zdravene bine croite pe bici, hăituiau în galop impetuos un inamic invizibil. Pliantele agenţiilor de voiaj, emisiunile radiofonice şi televizate ale posturilor culturale, rubricile de călătorie ale gazetelor celor mai serioase, scenele de teatru prezintă în cursul anului atîtea fotografii, programe, reportaje, melodii, dansuri şi schetciuri, care, mai mult sau mai puţin, pretind că livrează, în mod erudit sau distractiv, aspectele cele mai spectaculoase din viaţa festivă a ţăranilor din Europa Centrală şi balcanică.

La doar două sau trei ore de avion, vînzătorii de călătorii promit clienţilor lor spectacolul fastuos al "tradiţiei", în decorurile cluburilor de vacanţă! Evidentă confuzie a genurilor, unde distracţia se substituie deprinderii de cunoştinţe pentru a promova nişte pseudocunoştinţe căpătate fără efort, fără iniţiere, în cadrul unor locuri comune bine orchestrate. Dacă există astăzi o puternică uniune de interese, e tocmai aceea care pune laolaltă competiţia sportivă şi businessul, la care se cade să adăugăm spectacolele folclorice. La concursuri naţionale sau internaţionale, trupele folclorice completează într-un stil arhaizant *ethos*-ul naţional pe care fotbalul îl apără în sfera modernităţii. De aceea sensul lor nu se epuizează în critica turismului de masă şi a distracţiilor oferite străinilor pierde-vară; atracţiile spre care sînt îmbiaţi aceştia trimit la ceva ţinînd, mai mult sau mai puţin, de nişte referenţi ai identităţii etnice, lingvistice şi religioase a statului-naţiune.

Cînd agenţiile turistice îşi invită clienţii să parcurgă bazinul Vistulei, al Dunării sau, mai la vale, al Istrului[8], cînd îi mînă pe coastele zdrenţuite ale munţilor din Macedonia, spre coamele aspre şi maiestuoase ale Carpaţilor septentrionali, pe creştetul arid al Făgăraşului – întotdeauna apelează la folclor, pentru antropomorfizarea peisajului. În schimb, frumuseţea medievală a Cracoviei, exuberanţele aurite ale bisericilor baroce din Budapesta, cupolele voluptoase ale bisericilor ortodoxe din oraşele balcanice sînt scoase la înaintare pentru a aminti vizitatorilor că aceste ţări aparţin, orişice s-ar spune, unor "civilizaţii autentice". Fiecare cu stilul lui, aceste monumente, aceste retabluri încărcate împodobind altarele sacre şi aceste iconostase care le ascund, aceste tablouri care umplu muzeele de artă naţionale se întîlnesc în arii culturale mult mai vaste, în care specificitatea – la urma urmei, de dată recentă – a etnonaţionalului se pierde. Pietate medievală sau pietism baroc, aceste monumente estetizează şi preamăresc credinţa, deschizînd întreaga Europă Occidentală şi Centrală, iar Cracovia, Praga, Budapesta şi capitalele baltice îi fixează limitele cele mai depărtate înspre est. În cazul arhaismului figuraţiilor iconice, epicentrul se află în altă parte, la Constantinopol (Istanbul), la Kiev, la Novgorod, la Mosco-

8. Autorul se referă la "Dunărea de Sud" – Ister, în cadrul de referinţă al romanticilor germani; a se vedea *Der Ister,* poemul lui Hölderlin. *(N. trad.)*

va, la muntele Athos. Eclectismul neoclasicismului *fin de siècle* își are matricea situată la Londra, Berlin sau Viena. Astfel, Pesta, partea construită în secolul al XIX-lea din capitala ungară, cu excepția impunătorului curs de apă al Dunării, dominat de colinele fostei Buda, seamănă cu Viena și și mai mult cu Londra, atunci cînd razele arămite ale asfințitului aprind prin ceața înserării Parlamentul neogotic – înaltă caravelă împietrită într-un ultim spasm și cuibărită, după un lung periplu, aici, pe malurile mărețului fluviu. De n-ar fi limba cu intonații surde, cu melodia neliniștitoare de prea multă dulceață, totul ar aminti de decoruri deja întrevăzute. Praga e luxuriantă, dar vorbește o limbă arhitecturală în care mi-au glăsuit deja Salzburgul și Italia. Doar Bucureștiul, cu sincretismul său dezordonat, eteroclit și pestriț, arată o derizorie originalitate, despre care mi-a plăcut să povestesc. Peste tot însă, odată lăsat în urmă centrul istoric, te izbește supunerea la ordinea funcțională a liniei drepte și a volumelor ortogonale care proliferează ca niște metastaze ale unei tumori irepresibile, cvadrangulare. Și cîți țărani dezrădăcinați nu și-au lăsat în urmă vechile cocioabe de lemn sau de chirpici pentru a se cocoța peste noapte în cîte un apartament de serie îmbrățișat ca promisiune a unei adevărate și tangibile promovări sociale!

Aceste peisaje umane contradictorii sau ambigue, complexitatea acestor concrescențe istorice și culturale nu-i interesează însă pe promotorii de voiajuri turistice; dincolo de racolajul zgomotos prin exotism folcloric, ceea ce contează pentru ei sînt numai beneficiile obținute de pe urma acestei transhumanțe dirijate spre stațiuni balneare, termale sau hibernale identice. Totuși, o neîndoielnică exigență a identității naționale animă aceste programe de călătorie alcătuite de instituții atente la politicile culturale ale statului, dacă nu chiar dirijate de funcționari însărcinați cu controlul și stricta lor aplicare. Ceea ce inspiră reprezentațiile și obiectele plimbate pe sub ochii neștiutorilor sînt, de fapt, crîmpeie de tradiții sau mai degrabă ce-a mai rămas din ele după ce știința folclorului, folclorismul și constrîngerile politice le-au transformat în cultură națională. Aseptizată pentru necesitățile cauzei, schizoidia naționalistă se prezintă sub forma unei mărfi culturale inofensive, dar ferm așezate pe pozițiile principiale ale valorilor sale – așa-zis unice și nealterate.

A privi spectacolele folclorice ca apologii destinate strict uzului străinilor aducători de bani și avizi de "senzații tari" mi se pare totuși reducționist, de vreme ce și instituțiile culturale din țările urmașe ale marilor imperii propun aceleași imagini ale ancestralității unificate. Dacă turismul folcloric e legat de profitul financiar, nu se poate confunda totuși cu acesta, decît cu prețul pierderii specificității sale: în spatele intenției mercantile acționează și voința simplă, eficace, de a da o lecție de istorie sau de etnografie. Folclorul spectacular, de cînd se prezintă ca o cultură națională de masă, induce o pedagogie și emoții colective care intermediază întotdeauna raporturi politice. De fiecare dată e vorba de reprezentarea unei interpretări (respectiv de o legitimare) a permanenței "etniei arhaice" în întruchipările ei emi-

namente contemporane, statul-națiune, statul-partid-națiune, atribuindu-se culturii țărănești a secolului al XIX-lea, sau mai precis reformulărilor sale prin știința folclorului, valoarea unei origini genealogice a aceluiași stat. În acest scop, sigur, există cărțile școlare și mii de alte cărți, opuscule, pliante de vulgarizare, dar niciunul dintre aceste texte nu posedă încărcătura emoțională oferită de comuniunea colectivă emanată de spectacolul folcloric; acesta deține o putere funcțională și simbolică de neînlocuit cînd e vorba de a crea și de a face manifestă, în spatele imaginilor, al sunetelor și al gesturilor, continuitatea fără ruptură dintre prezent și trecut. Etnografia și istoria se prezintă atunci ca dublul ecou al aceleiași voci psalmodiind doar pentru sine atemporalitatea etniei-națiune. Și tocmai prin reprezentația folclorică se poate restaura iluzia unității originare pierdute – fiindcă acționează ca o negare a mutațiilor perceptibile în cele mai mici amănunte ale vieții cotidiene, profesionale și individuale. Astfel, trecutul poate fi învestit cu aceeași voință care animă filosofia prezentă a istoriei. Or, această construcție genealogică a legitimării n-ar trebui să fie redusă la cadrul unei simple relații cauzale între turismul de masă și propaganda statelor-națiuni. Turismul de masă este un fenomen prea recent în istoria comerțului internațional pentru a-i putea fi atașată această valoare cauzală: sigur, el permite augmentarea masei de spectatori și propagarea, în afara țării, a unui mesaj mult mai bine împachetat în folclor decît în simplul discurs de propagandă. Folcloricul spectacular este anterior turismului, provenind ca atare dintr-o știință deja veche, folclorul (*Volkskunde,* pentru a relua termenul cel mai potrivit redării polisemiei sale), pentru care obiceiurile și poezia populară erau menite din capul locului construirii unei deveniri unificate, culturale mai întîi, mai apoi și politice, a comunităților rurale imaginate ca străvechi eponime ale națiunii. Chiar în momentul în care își apropria ca obiect științific popularul, preamărindu-i tradițiile, folclorul se enunța sub auspiciile unei duble legitimități conceptuale: cea a științei raționaliste și empirice a Luminilor și cea a poeticii romantice, prin reabilitarea valorii imanente a limbii populare. Știința și poezia lucrau împreună și plămădeau o nouă entitate cognitivă, neotradiția, în care se instaura unitatea sincronică și diacronică a devenirii comunităților țărănești și a statului-națiune prin restaurarea unei simultaneități de destin – o *Gleichzeitkeit* – constitutive contemporaneității. Etnicul, odinioară spart în multiplele sale comunități centrifuge, predispuse mereu la sciziparitate, mereu libere să împrumute cuvinte, cutume, forme, motive, trebuia să regăsească aceea unitate primară pe care romantismul o atribuise ordinii culturale din Grecia antică și pe care moștenitorii ei tardivi o imputau acum compoziției sociologice a etniei lor.

Nimeni nu neagă succesul spectacolelor folclorice care se adresează cetățenilor din țările Europei Centrale și Orientale; ele reușesc acolo unde propaganda politică a eșuat și produc autentice mișcări culturale de masă, chiar pasiuni, și nu un efect al constrîngerilor polițienești, în vreme ce pe ecranele mediatice autoritățile fac rating cu seriale americane – mostră a sincretismului general. Străvechile rituri de iarnă

transformate în carnavaluri urbane pe model occidental atrag și seduc numeroși actori și încă mai mulți spectatori, al căror entuziasm nu se reduce la profitul mercantil ori social. A învăța, pentru unii, a reînvăța, pentru alții, vechile cîntece populare, a redescoperi complexitatea unei țesături, pasul și ritmul unui dans, schema decorativă a obiectelor din lemn sau, pur și simplu, a umbla pe stradă îmbrăcat într-un costum țărănesc ori a pune pe tine niște gioarse grotești, purtate în mascaradele din vechime – sînt gesturi și podoabe care nu pot fi interpretate prin noțiunile divertismentului colectiv. Toate aceste modalități existențiale exprimă ceva cu mult mai secret, mai cufundat în trecut și, ca atare, mai opac. A mînui arcușul unei viori, a te pricepe să scoți sunetul ascuțit dintr-un fluier pentatonic sau să-ți miști corpul împreună cu un grup de prieteni crezînd că astfel reînvii vechea comunitate etnică unificată sînt tot atîtea imagini identitare ivite în calea celor aflați în căutarea unei recunoașteri reciproce și imediate. Trecutul și prezentul, în contradicțiile lor, în antinomiile lor, se reunesc; ruptura cu fostul mod de viață, nu demult hulit în numele venirii unor Timpuri noi ale unui Om nou – așteptări acum respinse complet din pricina excesului de *gulag* – e abolită prin regresiune, cîștigînd haloul reconfortant al unei Arcadii posibile în prezent, și împlinește *parousia* unui "Timp regăsit". "Eul" modern își poate astfel afirma în același timp singularitatea în spiritul performanței artistice și să-și regăsească un "sine" colectiv imanent restaurării unui "noi" arhaic, reînviat prin imaginile spectacolului. În timpul unei sărbători, al repetițiilor și al reprezentațiilor, spectacolul ocultează rătăcirile anonime ale "muncii pe bucățele" exercitate de o "mulțime solitară". Trecutul, astfel populat de cortegiul imaginilor arhaizante, nimbate de atemporalitatea conferită lor de prezent, devine prezență prin mijlocirea procedeelor metonimice, care modifică, adaugă, scot, croiesc din nou, asamblează sau juxtapun frînturi de cutume și de rituri rupte de întregul comunității respective, de multă vreme destrămat: anume, ceea ce fiecare sat ori grup de sate își dădea sieși, existențial, ca tradiție intangibilă. Veritabile decupaje și colaje de artă modernă, aceste scene vii din folclorul contemporan au totuși o forță evocatoare și provoacă efectul scontat: transformarea unei reprezentări a virtuților arcadiene și festive ale lumii rurale într-un adevăr metafizic prim și transcendent; sau, pentru a aminti o formulare heideggeriană: a face din ceea ce ține de istoricitatea "epocilor ființei" ființa însăși. Dar autentica tradiție țărănească e mereu supusă versiunii populare a transcendenței creștine, veșnic scrupuloasă în privința prerogativelor ei ideale în închiderea temporalității sale rituale care le produce pe dată reprezentarea, și așa a rezistat ea voinței acesteia unificatoare, inerente culturii naționale de masă înțelese ca esență a valorilor statului-etnie-națiune.

Pentru filosofia unui stat-etnie-națiune e nevoie, dincolo de legitimarea sa metafizică, de o modalitate de a îmblînzi modul de a gîndi țărănesc, mereu suspectat de intenții rebele, de a-l ține în lesă în spațiul unor case de cultură care, în fiece sătuc, tîrgușor, oraș mai mare sau mai mic, în capitală, în școala elementară, în liceu, universitate sau uzină, dublau în plan cultural administrația educației

naționale și pe aceea a ierarhiei politice. S-ar părea că unificarea realizată la începutul secolului al XX-lea se arăta insuficientă, că procedeul recrutării în armată la scară largă, dezvoltarea învățământului, a medicinei, industrializarea țării și modernizarea satelor au fost aici prea slabe, prea fragile, și că arhaismul social, inclusiv în orașe, a dănuit mai mult, adaptîndu-se, de bine, de rău, inovațiilor tehnice, implicîndu-se în accesele de febră revoluționare și, fără revolte semnificative, în dansurile macabre ale secolului. În România, după deceniul Internaționalei staliniste (1948–1958), regimurile comuniste succesoare au știut perfect cum să instrumentalizeze folclorul și să-i redea funcția pe care o avusese în teoriile politice ale etniei-națiune din secolul al XIX-lea. Organizarea folclorului la scară națională, inclus într-un tot organic și ierarhizat în cadrul Partidului-națiune, înfăptuiește un program trasat deja de mulți dintre intelectualii naționaliști de secol XIX. La începutul secolului al XX-lea, lingvistul român Ovid Densusianu denunța această dependență care prejudicia, în ochii săi, interpretarea istoriei limbii și a obiceiurilor populare.[9] Miza era clară: într-o epocă în care ea era încă vie în multe zone ale țării, ținîndu-le sub pecetea unor diferențe ireductibile, tradiția populară nu putea răspunde la apelul statului-națiune. Or, această voință nu se poate împlini fără distrugerea comunităților țărănești, care să permită răspîndirea unei pedagogii a permanenței, mereu răscroită pe gustul teoriilor sociologice și politice ale zilei – căci a te întoarce la arhaism pentru a-l supune spiritului timpului înseamnă a te îndepărta și mai mult de el. Această pedagogie de substituție, care vizează formarea unor opinii și a unor comportamente care eludează adevărul rupturilor provocate de nesfîrșita revoluție modernistă a statului-națiune, se adresează mai ales țăranilor dezrădăcinați. Se produce astfel un cult centripet al etniei-națiune (etnie ca națiune), simbolizată de neotradițiile sale, în care diferențele regionale, sociale, politice, religioase se contopesc într-un tot organic, anterior manifestării sale ca formă politico-culturală a guvernării, și deci ca un fel de entitate metafizică anistorică, menită să dezvolte o ontologie a Ființei națiunii. Voi reveni asupra acestui aspect.

Într-adevăr, cum ar putea fi vorba de tradiție cînd toți actorii acestor festivaluri folclorice, ai acestor operete țărănizante aparțin, cei mai mulți dintre ei, tuturor instituțiilor secretate de modernitatea politică, tehnică și culturală și majoritatea

9. Ov. Densusianu, *Histoire de la langue roumaine,* vol. I și II, București, 1929 (prima ediție, Paris, 1901). Cf. vol. I, p. XXX–XXXI: "Ideea că româna a fost și este încă o limbă unitară se află răspîndită peste tot [...] Ar trebui să se arate însă că altfel stau lucrurile în realitate și că ideea unității limbii române își pierde din consistență și apare chiar ca o iluzie dacă observăm faptele mai îndeaproape [...] *Pentru a nu atinge susceptibilitățile patriotice, în România, se evită adeseori prezentarea lucrurilor așa cum trebuie să se fi petrecut. Filologului, ca și istoricului, i se impune să apere doar tezele care concordă cu principiile dominante privind trecutul poporului român*" (sublinierea mea, Cl. K.). [Citat după ediția în limba română, *Istoria limbii române,* ediție îngrijită de prof. univ. J. Byck, Editura Științifică, București, 1961, p. 14–15 – *n. trad.*]
Aceste cîteva rînduri ilustrează de minune ideea mea și s-ar putea aplica tuturor școlilor lingvistice, folclorice și istorice ale Europei Orientale și balcanice.

sînt, de aceea, constrînşi de sistemele de referinţă spaţio-temporale (de deplasări şi de ritmuri) specifice unei organizări sociale tehno-birocratice a experienţei existenţiale care nu mai are nimic în comun cu *topos*-ul civilizaţiei ţărăneşti? Muncitori, mineri, funcţionari în administraţie, gestionari ai activităţilor de distribuţie comercială, activişti ai Partidului, profesori, elevi sau, mai prozaic, profesionişti pur şi simplu ai spectacolului folcloric, toţi, în diferitele lor activităţi, sînt dovada tangibilă a modernităţii statului-naţiune – fie el şi doar acela al etniei într-o limbă unificată şi în cadrele unei modernităţi stîngace, nefinisate şi haotice. N-are a face, toate aceste elemente, oricît de disparate, dovedesc că tradiţia este deja – sau e pe cale de a fi – complet stîrpită.

Totuşi, acest substitut de tradiţie nu este rodul unui complot organizat de putere, nici n-a fost impus cu forţa, fiindcă în general nimeni nu e constrîns de vreo ameninţare directă să se implice în el. De aceea, şi oricare ar fi profitul politic şi cultural pe care l-ar putea obţine puterea comunistă, această neotradiţie – în calitatea ei de cultură etnonaţională de masă – pare a răspunde unei necesităţi ale cărei reprezentări fondatoare s-au ivit cu mult înaintea instalării acestei puteri. Aceste reprezentări nu sînt decît un ultim avatar al herderismului, în procesul lent şi inexorabil de laicizare a tradiţiei, ale cărei premise au fost elaborate pe bazele obiectivării sale într-o ştiinţă pozitivă: folclorul.

2. Ştiinţa şi estetica tradiţiei: folclor şi folclorism

Să schimbăm locul. Să părăsim pentru o vreme malurile Tisei (Tisza, Theiss), ale Dunării, Istrului, imensele şi nepătrunsele păduri de brazi din Bucovina, colinele molcome ale Tokajului, cele ale Vrancei şi marile cîmpii de argilă prăfoasă, Pusta, Valahia, Dobrogea. Să coborîm puţin prin labirintul culoarelor subterane ale Musée de l'Homme spre care dau porţile depozitelor. Aici îşi dorm somnul de veci, ferite de privirile vizitatorilor, miile de obiecte ale unei colosale cripte faraonice. Printre nenumărate alte veşminte, departamentul Europei posedă o surprinzătoare colecţie de costume româneşti, care a reprezentat românitatea la Expoziţia Universală de la Paris din 1900. Pentru a aduce o tuşă de exotism aglomerării de maşinism dedicat cultului ştiinţei şi al tehnicii triumfătoare (şi poate pentru a crea un contrast), organizatorii au făcut apel la produse de artizanat din ţările Europei balcanice, de curînd promovate la rangul de state independente. Cu acest prilej, regele şi regina de origine germană ai tinerei Românii – care se reducea, în epocă, la principatele unite ale Moldovei şi Valahiei – au oferit cîteva costume "populare", care zac acum în fundul unor dulapuri întunecoase şi colbuite. La prima vedere, alegerea care a stat la baza darului regal descumpăneşte, căci cu greu ne-am putea imagina corpurile robuste ale ţărăncilor îmbrăcate în aceste rochii care par mult

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

mai apropiate de moda pariziană decît de tradiția populară. Or, în ciuda măiestritelor broderii în aur și argint (activitate la care participa simbolic și regina Carmen Sylva) care trimit la motivele geometrice familiare călătorilor prin Balcani, perlele și strasurile care le decorează, ca și croiul și alura generală, arată că avem de-a face mai degrabă cu niște rochii de seară pentru recepții mondene de la începutul secolului al XX-lea.[10]

La începutul anului 1890, burghezia cehă, mîndră că aparține "națiunii" celei mai industrializate din Imperiul Austro-Ungar, a inaugurat triumfal prima expoziție de artă populară cehă și slovacă. Pe fondul elanului literar și lingvistic panslavic, se descopereau simultan proximitatea geografică și neobișnuita distanță culturală la care se situau țăranii. De trei decenii, numeroși intelectuali dăduseră deja tonul acestei atitudini. Muzica, pictura, decorațiunile împrumutau din stilul popular pentru a crea un stil ceh[11], care trebuia să constituie aici, pe malurile Vltavei, pandantul stilurilor maghiar, german, polonez, românesc, ucrainean. Fascinată de dezvoltarea bogată a culturii germane și vieneze, folosind germana pentru a-și transmite reflecțiile (așa cum la București se folosea franceza), burghezia cehă avea însă de înfruntat o contradicție intelectuală și morală insurmontabilă: cum să concilieze apartenența la o lume slavă cu modernitatea germanică și occidentală care-i servea drept model sociocultural de referință? Cum să poată fi stabilită o continuitate, o filiație neîntreruptă cu țăranii slovaci, conservatori ai arhaismelor etnice, cînd făurirea acestei burghezii naționale se datorase tocmai dezvoltării economice și industriale care respingea modul de viață și valorile lor?

Să nu ne înșelăm! Această miopie n-ar trebui să se confunde cu nereușitele tentative de promovare culturală propuse de o elită națională aflată într-un proces de dibuire a unei culturi savante eliberate, chipurile, de sub tutela modelelor impuse de puternicii epocii. Astăzi, după mai bine de un secol de independență și frămîntări politice și economice, aceste tentative sînt niște substitute – asemănătoare în spirit darului regal – pe care politica culturală le propune în chip de creație populară. Această încăpățînare revelează, desigur, simptomele unei ambiguități esențiale în constituirea statului-națiune al etniei; ambiguitate care trebuie privită sub unghiul unei contradicții originare, ontologice, în stabilirea unei identități între voința unui stat modern, constituțional, cu instituții politice, pedagogice și culturale, cu orizontul său de urbanizare și de industrializare, pe de o parte și, de cealaltă parte, *arché* țărănească, înțeleasă ca dovadă imanentă a legitimității sale. Altfel spus, contradicția rezidă într-un nou subiect al istoriei, etnia-popor demiurg al națiunii,

10. Aș aminti aici, ca o anecdotă, faptul că vestimentația românească și muzica unui mic taraf care-i acompania pe țăranii ce aveau să danseze îmbrăcați în acele haine i-au influențat pe Matisse – în ce privește hainele *(Blouses roumaines)* – și pe Erik Satie, în ce privește muzica (cîteva *Gnosiennes*).

11. Nimic mai grăitor în legătură cu această mișcare culturală și politică decît viața pictorului ceh Josef Mànes (1820–1871) și opera sa capitală, decorarea marelui orologiu al Primăriei din Praga.

în cadrul căreia s-ar concilia atît istoricitatea modernității (progres, dezvoltare etc.), cît și anistoricitatea unui subiect etnic. Însă nu la reducerea, ba chiar la anihilarea acestei contradicții, lucrează operația de obiectivare a popularului țărănesc ce poartă numele de folclor?

A aborda obiceiurile populare ca obiect al științei folclorice (sau etnografice) presupune în prealabil o interogare asupra naturii fenomenelor definite în limba comună ca "fapte folclorice". Ce înseamnă un fenomen folcloric? Ce înseamnă aceste prezențe polimorfe pe care de mai bine de două secole ne-am obișnuit să le clasăm ca "producții autentice ale societății țărănești și ale gîndirii populare"? Oricare ar fi locul și timpul lor de manifestare, multă lume le asociază unei clase unice de fenomene. Din sat pe scena teatrală, din curtea țăranului pînă pe simezele muzeului de etnografie, scenele și obiectele lumii rurale, așa cum se prezintă aici și cum sînt expuse, ar fi purtătoarele unor concepte asemănătoare și ar determina, astfel, cîmpuri semantice și un univers simbolic comune, dacă nu chiar identice. Ar fi vorba, așadar, de o evidență "naturală", de la sine înțeleasă, fără chestionare a criteriilor pe care se sprijină alegerile ce guvernează aceste deplasări. Gîndirea acestor chestiuni la unii folcloriști și etnografi nu e mai puțin obscură atunci cînd, denunțînd erzaţurile și alterările induse de politicile culturale, aceștia caută autenticitatea pierdută în numele unei "arte" și al unei "poezii" țărănești atemporale, naturale și organice.[12] Cum să poți vorbi de autenticitate istorică originară în privința unor rituri a căror origine e imposibil de întrezărit și ale căror prime descrieri rareori sînt mai vechi de un secol? A vorbi de "artă" și de "poezie" țărănească alterează în aceeași măsură gîndirea care zămislește obiectele și formele versificate. Sigur, alterare există, dar ea intervine mai degrabă în spiritul noii demonstrații decît în acela al lucrurilor și al actelor demonstrate.

Îmi pare că diferențele de loc și de timp dintre riturile și obiectele în contextul vieții sătești și cultul laic al dimensiunii naționale pe scena teatrului sau pe simezele muzeului de etnografie nu provin dintr-unul și același spațiu cultural, chiar dacă pot fi întîlnite elemente – sau mai degrabă semnificanți similari – gata să servească unor semnificații noi. Să fie vorba de un inocent laxism de limbaj, specific pozitivist? Sau ar fi mai bine să privim această confuzie ca o orbire esențială și indisociabilă de însăși istoria gîndirii folclorice, fiindcă ea ține de observația obiectivantă a enigmaticului arhaism țărănesc, care, în ciuda oricărei măiestrii ori abilități argumentative, nu poate fi niciodată redus la explicațiile savante pe care ea i le aduce? Cu alte cuvinte, știința folclorului, *Volkskunde,* și folclorismul (folosința dată rezultatelor sale) împărtășesc un temei ideal identic, în care subiectul arhaic servește drept pre-

12. G. Opresco, *L'Art du paysan roumain,* București, 1937, p. 12.
L. Rusu, *Le Sens de l'existence dans la poésie populaire roumaine,* Paris, 1935. [A se vedea și ediția românească, *Viziunea lumii în poezia noastră populară,* Editura pentru Literatură, București, 1967 – *n. trad.*]

text pentru răsărirea unei voințe noi, cultura națională, care îl cheamă să apară pe scena unei istorii care-i anihilează veritabila singularitate. N-ajută, așadar, la nimic să respingi, cu mijloacele științei folclorului, punerile în scenă folclorice în numele unei ipotetice faze anterioare, al unei tradiții "pure"; pentru țărani, ceea ce se dă astăzi în viața rituală a satului e la fel de autentic cum era ceea ce se dădea în ea odinioară. De îndată ce obiectivăm, clasăm, stabilim tipologii, integrînd subiectul arhaic într-un sistem explicativ care păstrează apriorismul implicit al unei alte voințe, acesta se va pierde într-un univers interpretativ străin felului său de a gîndi, care n-a fost niciodată știința, ci credința.

3. Istorie și folclor

Pentru a înțelege ponderea gîndirii folclorice în Europa Orientală, trebuie să revenim asupra concepțiilor pe care elitele intelectuale și oamenii politici ai secolului al XIX-lea le aveau cu privire la țărănime. Fără reducționism, se pot remarca două direcții opuse în dezvoltarea cercetărilor folclorice, care nu reprezintă teorii și metode divergente, ci ideologii politice și opțiuni culturale antinomice.

Prima direcție este reprezentată de istoria folclorului francez și a celui englez, unde primele anchete serioase se ocupaseră cu sistematizarea observației modurilor de viață, a cutumelor, a graiurilor țărănimii, pentru a putea furniza puterilor centrale (Biserică, Monarhie, Republică) informații solide privind comportamentul credincioșilor lor, al supușilor, al cetățenilor – mereu bănuiți de a coace vreo rebeliune. De multă vreme, aceste puteri aveau o viziune clară asupra ansamblului disparat al comunităților rurale, cărora le impuneau cu fermitate o ideologie și practici sociopolitice unificatoare.[13] Mai tîrziu, către mijlocul secolului al XIX-lea, țărănimea e privită cu tot mai mult interes, iar studiile erudite se înmulțesc, pe măsură ce elitele Europei Occidentale devin conștiente de iremediabila dispariție a lumii arhaice țărănești: a păstra în memorie urma unei "lumi pe care am pierdut-o" – iată scopul. În schimb, niciodată, și asta în pofida cîtorva veleități (în special în Bretania "bretonantă" și în Alsacia pînă la sfîrșitul celui de-al Doilea Război Mondial și mult mai recent în Corsica), activitățile acestor cercuri savante, de multe ori provinciale, n-au fost puse în slujba unei politici militînd pentru un separatism naționalist. Pentru elitele republicane, bonapartiste și monarhice, Franța postrevoluționară este Una

13. Ancheta realizată de abatele Grégoire în 1792 arată perfect în ce fel îi mîna grija față de țărani pe reprezentații puterii centrale. Cf. abatele Henri Grégoire, *Rapport sur la nécessité et les moyens d'anéantir les patois et d'universaliser l'usage de la langue française,* ședință din 16 prairial, al doilea an al Republicii una și indivizibilă, Tipografia Convenției Naționale, Paris.
Această lucrare face obiectul unui comentariu în cadrul operei colective a lui M. de Certeau, D. Julia și J. Revel, *Une politique de la langue: la Révolution française et les patois,* Gallimard, Paris, 1975.

și Indivizibilă.[14] De dreapta sau de stînga, Franța secolului al XIX-lea și de la începutul secolului al XX-lea oscila între regalitate, Ioana d'Arc, *La Colline inspirée*[15], pe de o parte, și, pe de alta, cultul și mai apoi mitul imperial, Revoluția, "les Trois Glorieuses"[16], anul 1848, socialismul utopic, sindicalismul revoluționar și școala laică. Cît despre fascinația intelectualilor romantici (J. Michelet, E. Quinet, G. Sand) pentru Polonia, pentru *legendele democratice din Nord*[17], ar trebui să vedem în asta mai degrabă o deplasare a idealurilor lor revoluționare – o manieră metaforică de a scutura torpoarea unei Franțe considerate sleite și anesteziate după Restaurație și după Monarhia din Iulie – și mai puțin o preocupare autentică pentru cercetarea singularităților din această lume pe care ei n-o cunosc decît prin intermediarul textelor apologetice publicate de naționaliștii refugiați la Paris.[18]

A doua cale urmată de cercetarea folclorică, etnografică și filologică ce face obiectul central al interpretării mele prezintă, încă de la geneza sa, un aspect cu totul diferit. Constituindu-se încă înainte de realizarea unității politice a grupurilor etnolingvistice din estul Europei, cercetarea folclorică și filologică a fost și a rămas instrumentul privilegiat grație căruia intelighențiile aflate în competiție în sînul imperiilor multietnice și religioase voiau să dovedească unitatea populațiilor rurale ai căror reprezentanți legitimi se autoproclamau. Am studiat, în capitolul precedent, geneza acestor demonstrații științifice funcționînd în chip cvasimetafizic pentru a legitima viitoarele entități teritoriale asupra cărora se va exercita suveranitatea statului-națiune al etniei. Totuși, acest permanent recurs la arhaismul țărănesc aruncă o umbră de ambiguitate asupra pretențiilor naționale ale elitelor. În numeroasele lor epistole, acești intelectuali se arată neliniștiți de indiferența comunităților rurale față de aspirațiile naționale, acestea manifestînd prea puțin entuziasm pentru luptele culturale și politice, al căror rost nu-l pricepeau deloc. În cadrul imperiilor,

---

14. În ciuda rezevelor sale față de politica imperială a lui Napoleon, Chateaubriand a apărat întotdeauna ideea extinderii Franței pînă pe malul drept al Rinului, unde vedea singura frontieră care ar fi putut asigura securitatea națiunii.

15. Roman istoric de Maurice Barrès, apărut în 1913, marcat de o puternică ideologie catolică, a cărui acțiune are în prim-plan așa-numita "Colline du Sion" (Dealul Sionului) din Lorena, vechi loc de pelerinaj. Titlul romanului s-ar traduce ca "Dealul sfințit". *(N. trad.)*

16. "Cele trei (zile) glorioase", respectiv zilele de 27, 28 și 29 iulie 1830 sau Revoluția din Iulie, care, printr-o insurecție de stradă la Paris, a pus capăt regimului celei de-a doua Restaurații (domnia lui Carol al X-lea de Bourbon) de după Revoluție și perioada Imperiului (Napoleon I). Declanșată într-o intenție inițial republicană, a dus, nu fără vărsare de sînge, la instalarea monarhiei constituționale a lui Ludovic-Filip I de Orléans (zisă și Monarhia din Iulie, 1830–1848). *(N. trad.)*

17. J. Michelet, *Légendes démocratiques du Nord,* ediție nouă de Michel Cadot, PUF, Paris, 1968, p. 216–219.

18. B. Borsi-Kálmán, *Együtt vagy külön: A Kossuth-emigráció és a román nemzeti mozgalom kapcsolatatának történetéhez,* Jelenkor Kiadó, Budapest, 1984.
C. Durandin, *Révolution à la française ou à la russe,* PUF, Paris, 1989.

și mai tîrziu, în cadrul statelor-națiuni – care, cu aplicarea laxistă a principiului naționalităților, le reproduceau pe primele într-un spațiu mai restrîns –, comunitățile țărănești găseau mai multe avantaje în a-și apăra interesele cu mijloacele arhaice. Or, în ciuda unei lente mutații a sistemului politic și a unei rapide transformări economice a imperiilor, comunitățile țărănești (în parte scutite de fenomenul suprapopulării, din pricina emigrației masive spre Statele Unite ale Americii) concepeau raporturile dintre viața socială regională și rurală, pe de o parte, și stat, pe de altă parte, în termeni de privilegii feudale, așa cum subliniază Victor-Louis Tapié:

"Zonele de țară din Boemia, din Austria, Galiția și Ungaria au menținut astfel, prin supraviețuirea într-un regim de economie capitalistă și de egalitate civică, fizionomia fostelor relații cu o seniorie. [...] Caracterul patriarhal și paternalist al domeniului feudal a continuat să fie o trăsătură originală a societății rurale din Imperiul Austro-Ungar; pînă la reformele parțiale ale republicilor democratice, pînă la revoluția profundă a regimului socialist, acesta a dat dovada unei solide vitalități – care trebuie înțeleasă nu ca simplu act de supraviețuire, ci ca rezultat al unui echilibru între niște tradiții încă eficiente și progresul tehnic".[19]

Revoluția Franceză – ori mai degrabă avatarurile sale ideologice de la 1830 și 1848 – a fost aceea care a inspirat elitele culturale și politice ale Europei Orientale și pe care acestea doreau să o imite în premisele luptei lor culturale. Or, lectura aplicată de elitele est-europene modelului francez – monoetnic, monolingvistic, cîteodată și mono-religios – al "statului-națiune prin excelență" oculta lungul, lentul și dureros proces de spoliere culturală și lingvistică ce precedase realizarea sa.[20] Intelectualii naționaliști din Europa Central-Orientală din secolul al XIX-lea, temîndu-se de represiunea austriecilor, a rușilor, a otomanilor (și a slugilor lor indigene), după eșecul Revoluției de la 1848, credeau că Parisul e Franța și că Franța e lumea întreagă. În schimb, politicienii francezi și scriitorii cunoșteau prea bine diferența dintre Paris și provincie – pe care primii știuseră dintotdeauna s-o exploateze cît mai abil. Pentru spiritul francez, deviza națională a Revoluției – Libertate, Egalitate, Fraternitate – presupune preliminariile necesare instaurării legii comune și stabilirii unei administrații unificate, respectiv o unitate idiomatică pe tot teritoriul național. Faptul că în Franța existau încă dialecte n-a contat prea mult; din 1539, odată cu ordonanța regală a lui François I de la Villiers-Cotterêts (care abolea folosirea latinei în redactarea judecăților emise de tribunalele regale), după crearea unei Academii ce redacta un dicționar ortoepic al limbii franceze, apoi prin decretele Convenției și prin opera culturală a elitelor franceze – întotdeauna s-a pus problema eradicării limbilor regionale,

19. V.-L. Tapié, *Monarchies et peuples du Danube,* Fayard, Paris, 1969, p. 316. Aș adăuga că această interpretare, rar dezvoltată de politologi, se poate aplica nu numai Rusiei, dar și primelor țări balcanice care și-au dobîndit independența: Grecia, România, Bulgaria, Serbia și Muntenegru.

20. R. Mousnier, *La Plume, la faucille et le marteau,* PUF, Paris, 1970, cf. partea a doua, p. 95–139.

a graiurilor și dialectelor. În Ungaria însă, la începutul secolului al XIX-lea, nu maghiara era limba pe care nobilimea voia s-o impună împotriva germanizării impuse de Austria, ci latina, care va fi limba juridică a regatului pînă la 1848.

O intepretare culturală defectuoasă, așadar, care va fi dublată ulterior de o la fel de nepotrivită interpretare politică și socioeconomică. Puține au fost, în secolul al XIX-lea, elitele din Europa Orientală care au înțeles forța deprecierii reale și a umilinței simbolice suportate de monarhie, de regalitatea și de aristocrația franceze după executarea regelui, a reginei și după cvasiexecutarea Delfinului[21] în timpul Revoluției și al Imperiului. Regicidul, Teroarea, neputința emigrației de a cîștiga războiul civil în Vendée cu ajutorul ori al prusacilor, ori al austriecilor, cît și vînzarea bunurilor naționale, transformaseră reprezentările unității naționale cărora Restaurația (1814–1830) nu va putea niciodată să le anihileze forța. Din 1830, drapelul tricolor devine drapelul unei regalități constituționale cenzitare, iar Ludovic-Filip devine nu rege al Franței, ci, fapt fundamental, rege al francezilor. Cu mult înaintea eseurilor lui Marx privind *Luptele de clasă în Franța* și *Optsprezece Brumar al lui Ludovic Bonaparte,* Stendhal, Balzac și Flaubert[22] au povestit, au sintetizat și au metaforizat în memoriile și în romanele lor ireversibilitatea acestei mutații, emergența unei clase a micii țărănimi, a unor proprietari funciari de mijloc și a unei burghezii financiare și industriale care înghite aristocrația, stilul și vechile ei moravuri. Pe scurt, în marea lor majoritate – și în ciuda excepțiilor notabile, ca unele regiuni bretone și vendeene –, țăranii din diferite regiuni franceze își sacrificaseră tradițiile și limba pentru o bucată de pămînt și pentru apărarea ei. Dacă pentru un rege celebru, Henric al IV-lea, Parisul meritase odinioară o liturghie[23], pentru o palmă de pămînt sau pentru posibilitatea deschisă de a o putea obține, cei mai mulți dintre țăranii francezi erau gata să se supună directivelor unui stat-națiune unitar, unic și indivizibil, care-și formula pretențiile din inima capitalei sale. Or, în perioada mișcărilor revoluționare care au cuprins Europa Centrală între anii 1830 și 1848–1849 (și 1863, în Polonia), elitele revoluționare n-au găsit niciodată de cuviință să propună această soluție radicală țărănimii din țările lor. De unde și uimirea, la început, apoi frica și apelurile frenetice la represiune din partea intelectualilor național-populiști îndată ce țărănimea începea să capete glas din pricina sărăciei și a mizeriei, făcîndu-și cunoscută voința de supraviețuire sub forma unor răscoale arhaice cu atît mai violente și mai dezordonate cu cît în viața zilnică manifestau o docilitate de nepătruns, misterios neliniștitoare. Niște "sălbatici"!

---

21. Titlul oficial purtat de fiul cel mare al regelui Franței, moștenitorul tronului. *(N. red.)*

22. Este vorba, respectiv, de *Voyages d'un touriste en France,* și de *Lucien Leuwen* – în ce-l privește pe primul, de *Șuanii, Țăranii* și *César Birotteau* – în ce-l privește pe al doilea, și de *Educația sentimentală* – în ce-l privește pe al treilea.

23. Trimitere la *"Paris vaut bien une messe"* (Parisul merită o liturghie) – afirmație atribuită regelui Henric al IV-lea de Bourbon (rege al Franței între 1572 și 1610), care, pentru a-și putea asigura coroana regală ce-i revenea de drept după stingerea fără urmași a lui Henric al III-lea de Valois, ia hotărîrea de a se converti de la calvinism la catolicism (metonimizat aici prin mesa catolică). *(N. trad.)*

La începutul verii lui 1849, cînd trupele țarului, ajungînd la Carpați, trec în Transilvania și restabilesc ordinea Sfintei Alianțe, trupele lui Kossuth se găsesc într-o situație disperată, cu spatele la zid. Cu toate acestea, nicio chemare în ajutorul "Patriei aflate în pericol" nu va reuși să mobilizeze în masă țăranii maghiari și cu atît mai puțin pe cei români împotriva autocratismului rusesc – mult mai intolerant decît monarhia absolută a Habsburgilor. Nicio reformă agrară nu fusese propusă însă țăranilor pentru a clătina puterea elitelor lor feudale, unele chiar opuse dominației austriece, primul rol revenind deci inteligheției diferitelor naționalități. Or, revoluționarii aristocrați maghiari, încă de la începutul revoluției, arătaseră un iacobinism cultural și politic considerat drept cea mai mare dintre amenințările ce planau asupra privilegiilor culturale, religioase și financiare pe care care Habsburgii le acordaseră feluritelor naționalități ale imperiului, așa încît românii din Transilvania (ca și croații) preferau să susțină politica reacționară a Vienei (aliata țarului) împotriva revoluționarilor maghiari. Aceste neînțelegeri, aceste echivocuri, confuzii și stîngăcii, aceste bîjbîieli și rătăciri politice au cîntărit greu în conflictele care vor însoți și vor urma după organizarea Europei în state-națiuni, între 1860 și 1920.

În 1907, marea răscoală a țăranilor români din Regatul României (pe care unii istorici o consideră ultima răscoală țărănească europeană) îi ia prin surprindere pe feluriții populiști români din elita intelectuală a țării. De teamă ca nu cumva revoluția socială să pună în pericol "independența" destul de relativă a micului lor regat, ei au preferat să apere cu toată rîvna statul marilor proprietari de pămînt și privilegiile acestora, susținînd în discursurile lor represiunea sîngeroasă (sate împresurate și distruse de artilerie, șarje de cavalerie împotriva unor femei, copii și bătrîni etc.). Dragostea față de popor pierea cînd venea vorba de înfeudarea și de supunerea acestor sărăntoci: a fost de ajuns să-și zgîlțîie puțin jugul pentru a nu mai însemna pentru elite, așa cum arată textele, decît o pleavă neghioabă. Țărănimea răsculată stricase dintr-odată imaginea *parousiei* arcadiene în care o țintuiseră spiritele înalte. Confuzia era totală. Populiștii îi criticau pe liberali pentru că impuneau poporului o modernitate violentă, schimbări frenetice, inovații cu totul străine tradiției țărănești, în vreme ce ei înșiși, cu nesfîrșitele lor apeluri la cultura țărănească pentru legitimarea noul stat-națiune, propagau confuzia la nivelul întregii sfere politice. Nicio transformare economică, fie ea industrială, urbană sau agrară, nu putea să lase neștirbită această tradiție. Liberalii, în cea mai clasică concepție de *Aufklärung*, afirmau brutal că nu trebuia ezitat în această direcție, că tradiția trebuia lichidată, în numele progresului tehnic, al industriei și al comerțului internațional, în vreme ce populiștii[24] visau la o îmblînzire a acestui progres, capabilă să creeze o societate

24. Evident că peste tot unde în text autorul spune, generic, "populism", desemnînd astfel un mănunchi de poziții structurale în cîmpul politico-ideologic subiacent istoriei formării și consolidării statelor-națiuni din Europa Centrală, Orientală și balcanică, cititorul român trebuie să înțeleagă ceea ce la noi s-a chemat "poporanism", "sămănătorism", "național-țărănism" etc. (așa cum

națională de mici agricultori autosuficienți, loiali trecutului lor, și la fericirea căreia vor lucra celelalte clase sociale. Ambiguitatea culturală relevată deja în cadrul folclorului și al folclorismului triumfa în toate sferele societății naționale, conducînd la un angelism politic teoretic, pe care proba politicii concrete avea să-l contrazică în chip violent.

4. Folclorul și legitimitatea statului: problema arhaismului

E simplu, firește, să construiești asemănări sau deosebiri între grupuri umane trăind în aceleași ținuturi. E destul să alegi *a priori* niște trăsături suficient de generale sau de neînsemnate și să reconstruiești o schemă comparatistă și tipologică fără nicio legătură cu subiectul autohton.

Un intelectual francez, istoric și filosof – Ernest Renan –, a denunțat cu vigoare acest șarlatanism politico-cultural în bine-cunoscutul său eseu *Ce este o națiune?,* unde combate ideea conform căreia o națiune poate fi construită pe criterii etnografice și dialectologice: "În zilele noastre", scrie el, "se comite o eroare și mai gravă: se confundă *rasa** și națiunea și se atribuie unor grupuri etnografice sau mai degrabă lingvistice o suveranitate analoagă celei a poporului cu adevărat existent"[25]; și adaugă: "se creează astfel un fel de drept primordial analog dreptului regilor de drept divin; principiului națiunilor (constituționale**) îi este substituit cel al etnografiei".[26]

Iată, în cîteva cuvinte, o critică a axiomei întemeietoare care permite stabilirea unei legitimități politice anterioare politicului înțeles drept creație a unei entități suverane și punere în practică a unui anumit tip de putere. Statul-națiune nou-creat capătă o legitimitate istorică dată ca o transcendență anistorică, primordială, onto-

---

în alte părți i s-a spus "narodnicism", "agrarianism" etc.). Faptul că în vocabularul politic/politologic curent, la crepusculul acestei istorii, termenul "populism" s-a încărcat de alte conotații – pe fondul intensificării globalizării capitalist-financiare, al "integrării europene" etc., respectiv al masivei ofensive ideologice a discursurilor care justifică triumful noii economii politice dominante, triumf făcut posibil inclusiv de colapsul socialismelor reale în fosta Europă de Est – n-ar trebui să împiedice sesizarea îndreptățirii analitice de a folosi această categorie descriptivă și pentru etapele mai timpurii ale istoriei politice a statului național. Ba chiar, în ciuda deosebirilor de context, utilizarea noțiunii tocmai ca gen proxim al acestor diferențe e susceptibilă să ușureze reflecția critică. Atît asupra identificărilor apologetice timpurii și interesate cu semnificația ei, cît și asupra conotațiilor ei peiorative actuale. *(N. red.)*

25. E. Renan, "Qu'est-ce qu'une nation?", in *Discours et conférences,* Paris, 1887. Cf. p. 278. * Cuvîntul "rasă" (pe care l-am subliniat) trebuie înțeles în sensul pozitivismului etnografic de secol XIX, ca o societate primitivă și cultura sa, iar nu în sensul unei teorii rasiste a statului.

26. *Ibidem,* p. 291, ** adăugat de mine, Cl. K.

logică, izvorîtă din "Ființa unui popor" și, tocmai de aceea, nu doar independentă de orice contract, dar chiar neîncrezătoare în ideea de contract. Oricine enunță această axiomă și-o apropriază ca finalitate a luptei pentru independența națională și e legitimat în acțiunea sa politică, oricare ar fi regimul politic propus și tipul de sancțiune colectivă care-l însoțește. Se înțelege de ce comunismului național din zilele noastre nu-i sînt străine aceste fundamente.

Renan nu dorea să elimine etnografia sau istoria din cîmpul științelor pozitive, dar le voia eliberate de presupozițiile și de voințele politice care, sub pretextul unei activități științifice, urmăreau să livreze dovezi transcendente pentru legitimarea noilor suveranități. Exemplele nu lipsesc, dar e suficient să amintim că limba sau mai degrabă graiurile țărănești, discursul ritual versificat, produsele tehnicii țărănești nu pot fi descifrate decît prin situarea în categoriile proprii subiecților arhaici. Există afinități lingvistice care se prezintă spontan vorbitorilor indigeni și altele, stabilite de lingviști, care le sînt pe de-a-ntregul străine primilor, fără ca prin asta vreunele să-și rateze finalitățile, care rămîn diferite. Însă nici una, nici alta n-ar trebui să alimenteze polemicile preocupate să valideze sau să invalideze noțiunea de frontieră "naturală" ori pretențiile teritoriale ale statului.[27] Diferențele și apropierile ar trebui căutate mai degrabă în cazul bi- sau chiar al trilingvismului subiecților, fiindcă monolingvismul e un fenomen prea recent în Europa Orientală pentru a putea constitui fundamentul unei abordări etnografice. Privite din perspectiva subiectului indigen, se pare că filologia și etnografia nu fac decît să-i șteargă discursul în favoarea aceluia savant (sau, cel mai adesea, semisavant), care pronunță diferențe și identități în favoarea unui stat-națiune deosebit de generos cu slujitorii săi fideli. Se clădește astfel o altă identitate, întotdeauna implicită, în discursul științei folclorului și etnografiei, în cadrul căreia țăranul și intelectualul, apoi statul și instituțiile sale și poporul întreg, ar trebui să folosească aceeași limbă! De ce oare a trebuit însă impus învățămîntul obligatoriu dacă identitatea colectivă și semantică fusese atît de imediată? A explica raportul țăran/cărturar printr-o concepție a limbii care nu discerne în ea decît o unică funcțiune, anume obiectivarea gîndirii ca lucru *(adequatio res intellectum)*, înseamnă a uita că limba este și – și este îndeosebi – polisemie, așadar, mijloc și material de simbolizare. Folosirea cuvintelor, uneori a unor cuvinte asemănătoare, ține, conform contextelor enunțării, de mai multe cîmpuri semantice, care nu provin din aceleași universuri semantice și simbolice. Din acest punct de vedere, versificarea populară este un exemplu perfect pentru felul în care, prin jocuri de metafore, metonimii, oximoroane și analogii, de înlănțuiri neobișnuite în limba curentă, cuvintele cele mai comune ale limbii de zi cu zi oferă vorbitorilor

27. Pe tema omogenității, a eterogenității și a limitelor lingvistice și culturale ale țărănimii din Europa Centrală, Orientală și balcanică, trebuie să ne raportăm la o lucrare veche, dar încă neegalată, a lui A. van Gennep, *Traité comparatif des nationalités*, Paris, 1922.

şi auditorilor alte spaţii semantice, unde se dezvăluie alte mize simbolice şi practice. Iată o problemă esenţială a oricărei abordări etnoantropologice a arhaismului.

Pentru a identifica entităţi culturale arhaice omogene sau eterogene printre ţăranii Europei Orientale, ar trebui să ne orientăm atenţia mai degrabă spre ciclurile rituale, cutume şi diverse obiecte, spre dispunerea satelor şi a cîmpurilor, şi mai puţin spre morfologiile lexicale şi sintactice – chiar dacă există împrumuturi numeroase şi între limbi cu origini de multe ori îndepărtate.[28] După luni de zile de observaţie şi de conversaţie cu ţăranii, pot să spun, cu siguranţă, că asupra acestor fenomene ar trebui dirijată chestionarea tradiţiei ţărăneşti, a rupturilor sau a omologiilor ideale şi rezultatele nu vor înceta să ne surprindă: asemănările pe care le vom constata între culturi considerate esenţialmente diferite în presupoziţiile naţionaliste ar trebui să zgîlţîie prejudecăţile, dar nu vor modifica, din păcate, presupoziţiile cu pricina. E aceasta o caracteristică generală a tuturor ideologiilor, al căror discurs nu este, niciodată, afectat de proba realului: dacă realitatea le contrazice, atunci realitatea e aceea care greşeşte. Cînd comuniştii militanţi s-au preschimbat în nişte aparatcici ghiftuiţi, anchilozaţi şi apoi rigidizaţi prin transformarea criticii practico-teoretice marxiste în ideologie a unei puteri etatico-imperiale, ei s-au aflat deseori în situaţia de a îngîna implicit – pe fondul unor nemulţumiri populare mai mult sau mai puţin violente – nimeritele vorbe ale lui Brecht: "Poporul se înşală! Să schimbăm poporul!" Fiindcă primele activităţi antropologice ale lui Géza Roheim demonstrau, de pildă, similitudinea dintre obiceiurile populare maghiare şi cele slave într-o analiză justă şi echilibrată[29], s-a considerat că a comis un păcat impardonabil faţă de "eternul popular" maghiar, ceea ce l-a costat, din acel moment, tăcerea asurzitoare a folcloriştilor faţă de rezultatele cercetărilor sale. Trădare, apostazie! După înfrîngerea Comunei de la Budapesta, după Teroarea albă şi Tratatul de la Trianon, nu comisese el oare tocmai păcatul cardinal – punînd piatra de temelie a unei erezii de "lezNaţiune"?

A te apropia de în-sinele societăţilor ţărăneşti, de supravieţuirea mereu surprinzătoare a tradiţiilor, dar şi de agonia lor de secole, cere o abordare hermeneutică în

---

28. Pentru a înţelege pe deplin amploarea acestui fenomen, e suficient a se consulta cîteva lucrări bune de lexicografie şi de filologie.
De pildă, cf. E. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes,* 2 volume, Minuit, Paris, 1969. [A se vedea şi ediţia românească, *Vocabularul instituţiilor indo-europene,* traducere din limba franceză, note suplimentare şi postfaţă de Dan Slușanschi, Editura Paideia, Bucureşti, 2005 – *n. trad.*]
A. de Vincenz, "Les éléments roumains du lexique houtzoule", *Centre roumain de recherches de Paris,* secţiunea lingvistică, filologie indo-europeană şi orientală, nr. 1, Paris, 1959.
L. Gáldi, *Les Mots d'origine néo-grecque en roumain à l'époque des phanariotes,* Budapest, 1939.
C. Poghirc, "Le roumain dans le contexte de la linguistique indo-européenne" (1971), in *Philologica et linguistica, Ausgewählte Aufsätze (1953–1983),* Bochum, 1983, p. 233-251.

29. G. Róheim, *Magyar néphit és népszokások,* Budapest, 1925.

care "știința" obsevatorului să se retragă din fața gîndirii autohtone sau măcar a ceea ce poate el distinge din ea. Fără aceste precauții, mi se pare zadarnic și inconsecvent a pretinde că poți stabili diferențe și identități, capabile, cît de cît, să dea seamă de involuția fiecărei comunități și, dincolo de aceasta, a fiecărui grup etnic, într-o mișcare a istoriei care le cuprinde adesea pe toate. Sigur, nu se poate atribui doar naționalismului etnic refuzul aceste abordări; e implicat cu certitudine și un puternic pozitivism, comun spiritului modern al timpului; totuși, numai dincolo de Rin, înspre nord, est și sud-est se poate spune că etnografia și folclorul (alături de filologie, istorie și filosofie) au slujit la a șlefui, dincolo de garanții și dovezi științifice furnizate politicii momentului, temeiul originar *(Urgrund)* ontologic al discursurilor istorico-politice asupra originilor *(Urgeschichte)*. A înțelege reprezentările culturii țărănești arhaice, precum și pe cele ale naționalismelor etnice care se inspiră din acestea, deturnîndu-le finalitățile, cere să nu nesocotim niciun moment remarcile formulate odinioară de Wittgenstein cu privire la "comprehensiunea empatică":

"Wittgenstein consideră, efectiv, că descrierea și explicarea comportamentului social trebuie formulate în termenii și cu ajutorul conceptelor care sînt sau ar putea fi în principiu cele ale agenților sociali înșiși, iar nu plecînd de la cauze sau de la mecanisme ipotetice postulate conform procedurii curente a științelor naturii".[30]

Într-adevăr, cum să ai pretenția că interpretezi, că distingi, adică, un sens anume în persistența anumitor cutume, rituri, credințe, în pofida unor decenii de violențe fizice nemaipomenite și de frămîntări sociopolitice și culturale? Aceste evenimente ar fi trebuit – conform previziunilor teoriilor evoluționiste, liberale sau marxiste – să nimicească orice reprezentare arhaică. Sigur, modernitatea și-a împlinit în mare măsură destinul său – eradicarea arhaicului –, dar într-un mod inegal, fiindcă de multe ori sub hainele noi ale progresului subzistau vechile credințe. "Hainele noi" ale președintelui Mao puteau disimula continuitatea unei civilizații populare de milenii! Cele ale președintelui Ceaușescu de asemenea. Viața arhaică e stîrpită cu perseverență, și totuși se încăpățînează să supraviețuiască – să trăiască, adică.

Această rezistență la schimbare se împacă greu cu o explicație nerod cauzală și prozaică a supraviețuirii, cîtă vreme, în spatele reprezentărilor populare, se pro-

30. J. Bouveresse, "L'animal cérémoniel, Wittgenstein et l'anthropologie", in Ludwig Wittgenstein, *Remarques sur Le Rameau d'or de Frazer,* L'Âge dl'homme, Lausanne, 1982, p. 104. Putem adăuga acestui citat și fragmentul următor: "Ceea ce Wittgenstein sugerează este să renunțăm la modelul clasic al «științei», care nu e obligatoriu nici singurul și nici cel mai bun mijloc de a ajunge la comprehensiune, în toate situațiile în care încercăm să înțelegem un lucru. Ceea ce înțelegem, cînd înțelegem un fenomen uman, nu este cu necesitate reprezentabil sub forma unei cunoașteri științifice, și genul de cunoaștere practică manifestat în comportamentul agenților sociali și în relația lor cu lumea și cu altul poate foarte bine să scape oricărui efort de teoretizare explicită, fără ca prin asta «cunoașterea» în chestiune să trebuiască a fi considerată, într-un sens oarecare, ca imperfectă sau inferioară" (p. 105).

filează o voinţă-de-a-fi radical diferită de aceea livrată de intelectualii naţionalişti. Supravieţuirea nu s-ar fi produs de nu s-ar fi sprijinit pe principii, concepte, noţiuni idiosincrazice care să facă din ea o "vieţuire"[31] şi care merită respectate, aşa cum sînt, chit că ne-ar dezminţi certitudinile noastre anterioare.[32] Căci despre "vieţuire" este vorba aici – înţeleasă de mulţi prin contrasens, ca supravieţuire, iar în acest caz alegerea cuvintelor e foarte importantă –, vieţuire a cărei continuitate şi permanenţă trimite la viaţa în sine, la izvorîrea ei necontenită, în timp ce în supravieţuire se presimte deja, dincolo de agonie, o cîntare funebră. În ceea ce mă priveşte, sînt sigur că ponderea unei tradiţii nu se interpretează în termeni de "supravieţuire" a tehnicilor agrare arhaice sau, mai rău, prin alienarea oamenilor de vechile credinţe – pe care vocea etnologului le decretează ca sleite (chit că el îşi poate clădi o carieră universitară pe baza lor) –, ci avînd întotdeauna conştiinţa că, pentru protagoniştii studiaţi, credinţele lor rămîn mereu actuale, căci însoţesc (sau "prezentifică") un mod-de-a-fi comunitar în contemporaneitate.[33] Iar asta rămîne aşa atîta vreme cît ei concep şi consideră acest mod-de-a-fi-aici, de faţă[34], *hic et nunc,* ca unul izvorînd din singularitatea lor ireductibilă.

Totuşi, să nu ne avîntăm cu naivitate în căutarea unui arhaism dăinuitor în pofida a toate în marginile[35] europene şi nici să nu intrăm în jocul perfid al demagogilor care caută elementele şi motivele ce ar putea servi, cu costurile cele mai mici, schemele unei prezumtive modernităţi politic-sincretice, în care, încă din zorii existenţei sale, etnia ar fi tînjit, chipurile, după realizarea statului-naţiune. Aceste dispoziţii ale spiritului trădează, şi una, şi alta, cultura ţărănească, redusă astfel fie la o societate de "buni sălbatici", păstrătoare a unor aşa-zise valori morale "eterne" spre a alimenta visele chinuite ale unui paseism îndoielnic, fie – şi una n-o exclude pe alta – la esenţa unei modernităţi politice asimilate cu identitatea etnică întruchipată

---

31. În original, *vivance* – termen folosit de autor în relaţie de antinomie cu *survivance*. Am căutat să păstrez, pentru versiunea românească, o simetrie analoagă: dubletul "vieţuire"/"supravieţuire". *(N. trad.)*

32. Cl. Karnoouh, *Rituri şi discursuri..., op. cit.*
Vezi şi J. Bernabé, *Le Symbolisme de la mort: croyances et rites roumains,* Blandijnberg, [Gent, 1980.]. 1980 G. Kligman, *The Wedding of the Dead. Rituals, Poetics, and Popular Culture in Transylvania,* University of California Press, Berkeley, 1988. [A se vedea şi ediţia românească, *Nunta mortului: ritual, poetică şi cultură populară în Transilvania,* traducere de Mircea Boari, Runa Petringenaru, Georgiana Firnoagă, West Paul Barbu, Editura Polirom, Iaşi, 2005 – *n. trad.*]

33. În sensul absolut al termenului, deci al contemporaneităţii cu sine a acestui mod-de-a-fi, atîta vreme cît el subzistă în datele lui proprii, nu al contemporaneităţii cu observatorul exterior. *(N.red.)*

34. În original, *mode-à-être là* – turnură heideggeriană ce sugerează din partea autorului exigenţa de a gîndi subiectitatea existenţială a acestui mod-de-a-fi (care este şi normativ, căci expresia nu este pur descriptivă) ca *Dasein* (a cărui redare franţuzească standard este *être-là*). *(N. red.)*

35. În original, *les marches,* pluralul lui *marche,* "marcă": în Evul Mediu timpuriu, provincie de graniţă, îndepărtată şi întrucîtva nesigură, neaşezată, incomplet pacificată, a Imperiului (a celui carolingian, mai întîi, apoi a Sfîntului Imperiu Romano-German). *(N. red.)*

în statul-națiune, care i-ar reprezenta atît adevărul metafizic, cît și împlinirea unei "justiții imanente a Istoriei", după năucitoarea (și hilara!) expresie a unui eminent sociolog român.[36] Și asta fiindcă ignoră în chip deliberat principiile de organizare a gîndirii țărănești asupra cărora știința folclorului și naționalismul etnic sînt de acord și în armonie, pentru ca, în final, să-și contopească țelurile implicite și să inaugureze un fel de democrație a demagogiei populiste, în care discursul cultural stabilește din capul locului o analogie între anistoricitatea identității etnice și lingvistice arhaice și istoricitatea imanentă proiectului statului modern. "Populist" nu trimite, aici, la teoriile politice și socioeconomice preocupate de viața adevărată a poporului, ci la discursurile care exploatează o etnie-popor absentă din realitatea istorică și politică, o etnie-popor ontologică, în cadrele unei reconstrucții metafizico-esențialiste a istoriei originare a statului-națiune. Operație paralogică prin care știința folclorului *(Volkskunde)* își cîștigă acest statut de argument ontologic al legitimării statului etniei devenite popor-națiune și... al tuturor pretențiilor sale de suveranitate.

Cu toate acestea, aceste preconcepții istorico-politice n-ar trebui privite ca o parazitare menită să tulbure un material cu calități "științifice" prealabile. În virtutea grilei interpretative pe care știința folclorului o propune judecății analitice – separarea activității sociale și culturale a vieții țărănești în categorii străine principiilor indigene –, aceasta transformă subiectul, covîrșindu-l cu însușiri pe care nu le-a avut niciodată. Se înțelege, așadar, de ce și cum axiomatica naționalistă și-a aflat aici terenul predilect; de aceea, *Weltanschauung* autohtonă, *the native point of view,* cum scria E. Evans-Pritchard, nu este și orizontul interpretării sale, de vreme ce ea resimte neîncetat nevoia de a reaminti că discursul său despre Altul-țăran ține de esența celui mai autentic "indigenism". Însă numai hermeneutica, demers labil și mereu neterminat, poate scuti folclorul, etnografia și lecturile lor asupra arhaismului țărănesc de orice ambiție a constituirii într-o teogonie a statului etniei-popor-națiune. Doar o hermeneutică îl mai poate feri pe folclorist să clădească la nesfîrșit epifanii ale unui romantism populist, în care el însuși – ca arhanghelul Gavril – pogoară să dea de știre etniei-popor că tradiția arhaică a lăsat-o grea de menirea împărăției statului-națiune ce va să vină, redînd-o astfel adevărului său ontologic, în ciuda modernității proiectului ca atare. Se impune, așadar, o desprindere de aceste reconstrucții ale trecutului, de ontoteologia etniei-popor-națiune, în cadrul căreia principalii interesați, țăranii reali, sînt la urma urmelor dați la o parte – de vreme ce nu s-au priceput, chipurile, niciodată să ghicească mesajele viitorimii, pe care simpla lor prezență le profețea.

De ce să respingem însă aceste argumente teleologice, teogonice și ontoteologice? Nu se prăbușesc ele de la sine prin progresele făcute de metodele interpre-

36. D. Gusti, *La Monographie et l'action monografique en Roumanie,* Paris, 1937, p. 39.

tative? N-ar fi o osteneală zadarnică din partea noastră – de vreme ce aici, în sînul tradiției noastre occidentale, sîntem la adăpost de aceste rătăciri? În ce mă privește, nu cred una ca asta. Pe de o parte, pentru că eu nu scriu numai pentru cititorii de pe malurile Senei, sperînd să stîrnesc oarece ecouri și mai la Est, iar, pe de altă parte, fiindcă Occidentul a suferit deja efectele perverse ale acestor teorii. Ajunge să citești mai multe cărți de etnologie publicate de cercetători occidentali pentru a-ți da seama în ce măsură acceptă ei preconcepțiile naționaliste ale țărilor în care-și exersează talentele – modeste, multe dintre ele.[37] De ce să accepți aceste raționamente sub pretextul că nu-i privesc decît pe intelectualii Europei Orientale? În aceste condiții, a reafirma vocația primă a etnografiei – așa cum o imagina Montaigne – nu e lucru de disprețuit; ori poate, ca în epoca Luminilor, ar trebui să vedem în gîndirea arhaică o falsă știință, o gîndire situată în afara Rațiunii, oarbă și întunecată? De pe meterezele acestui dispreț înfumurat, pe care aplecările noastre actuale îl resping pentru a scoate în față simulacre ca alteritatea și multiculturalismul, dominăm cu adevărat lumea; dar și alteritatea și multiculturalismul ce sînt oare – dacă nu taman ce vrem noi să fie?...

Cu toate acestea, există o parte de adevăr în discursul occidental asupra alterității, anume aperceperea ici și colo, în lume, a unei reale și insurmontabile diferențe; totuși nu prin abordări aprioriste și moraliste poate fi ea sesizată. De altfel, nimic în aparență nu se opune mai mult acestei viziuni asupra diferenței decît necontenitele apeluri ale demiurgilor statului-etnie-popor-națiune la spiritul poporului, *Volksgeist* – pentru a ne îndepărta și mai mult de arhaicul pe care pretind că-l slujesc și-l preamăresc. Căci nu înseamnă oare să dai dovadă de moralism prin excelență cînd propui noii societăți naționale emergente frînturi de valori morale arhaice, pe care le știi cu siguranță depășite, tocmai prin prisma finalităților tehnice și urbane atașate lor? Morală desuetă, așadar moralism – căci nu e nimic altceva aici decît un "sentiment al moravurilor", pentru a aminti o expresie a lui Nietzsche[38], o supunere artificială și găunoasă înaintea unor valori vechi, care, împotrivindu-se nașterii unor noi moravuri induse de modernitate, ocultează în imaginar o inovație a istoriei, statul-națiune și raporturile sociale inedite generate de acesta. Defilînd cu valorile arhaice în frunte, ca obîrșie *(Ursprung)* legitimă a statului-națiune, profeții statului-etnie-popor-națiune îl privează pe acesta de Contractul social fondator al stării moderne, obliterînd astfel întemeierea unei societăți civile. E suficient să fi citit descrieri ale vieții sociale și politice din România modernă și piesele de teatru ale

37. În legătură cu acest lucru, trebuie să-i fie adus un omagiu lucrării critice neegalate pînă azi a lui Michael Herzfeld, *Ours Once More, Folklore, Ideology, and the Making of Modern Greece,* University of Texas Press, Austin, 1982.

38. Fr. Nietzsche, *Aurore (Morgenröte),* in *Œuvres complètes,* vol. IV, Gallimard, Paris, 1975, p. 8. [A se vedea și ediția românească citată – *n. trad.*]

lui Ion Luca Caragiale pentru a sesiza că, într-adevăr, dacă statul-națiune, în fundamentarea lui etnicistă, n-a fost niciodată pus la îndoială, cu excepția anilor de stalinism internaționalist (1947–1958), societatea civilă a manifestat aici o slăbiciune teribilă... încă și mai evidentă după 1989, de la dispariția regimului comunist.

5. Omogenitate culturală

Asta nu înseamnă să respingem în bloc descrierile folclorice, multe dintre ele (mai ales cele mai vechi) atrăgînd atenția asupra unor fenomene neglijate; totuși, nu puține și-au pierdut pertinența din pricina presupozițiilor naționaliste care le animă. În special fenomenele de cult au avut de tras ponoasele, tocmai deoarece contrazic axioma omogenității culturale și etnice ai cărei crainici pătimași se proclamă intelectualii; din bogăția fenomenală ce li se oferea, ei nu rețineau decît caracteristicile favorabile luptei lor politice celei mai imediate, pentru care reconstruiau lumi imaginare.

Pentru ca, la mijlocul secolului al XIX-lea, toate comunitățile țărănești împărtășind dialecte înrudite, oricît de risipite pe suprafața marilor imperii feudale, să poată contribui la un principiu etnic unificat, era imperios nevoie ca teoriile afilierilor lingvistice să plaseze limba în centrul preocupărilor folclorice. De la București la Budapesta și de la Belgrad la Bratislava, această obsesie a limbii a făcut, așadar, din "literatura populară" obiectul unor investigații similare, oricare au fost metodele de analiză care s-au succedat din generație în generație, de la primele lucrări publicate în zorii secolului al XIX-lea pînă la cele mai recente publicații.[39] Folcloriștii (asemănători cu atîția etnologi din tradiția occidentală) au clasificat, reclasificat, au construit tipologii ale versificației populare, smulgînd-o sistematic din contextul ritualic al rostirii sale și manifestînd o neîncredere prudentă în rituri – care sugera că aceste spirite luminate de un creștinism fondat pe rațiune presimțeau că spectacolele rituale cu pricina puteau devoala oricînd o "sălbăticie" în contradicție cu proiectele lor politico-culturale. Erau, desigur, extrase din ele elemente estetice, teme literare, melodii, pași de dans, costume strălucitoare pentru serate mondene cu specific "etnic", podoabe feminine – dar nimic care să ateste o tentativă de comprehensiune a programului conceptual și simbolic generînd aceste fenomene spectaculare. Nimic care să fi pregătit înțelegerea aici a ceea ce Nietzsche enunța, într-o formulă luminoasă, în legătură cu riturile precedînd tragedia: "expresia

39. Ca exemple, iată trei lucrări publicate de fondatorul folclorului sîrb, Vuk Stefanović Karadžić:
Mala prostonarodna slaveno-serbska pesnarica, Viena, 1814.
Narodna srbska pjesnarica, Viena, 1815.
Lexicon serbico-germanico-latinum, Viena, 1814. Acest lexicon e conceput nu doar ca un dicționar, ci și ca o enciclopedie etnografică.

esenței prin metaforă".[40] Or, gîndirea pe care se sprijină reprezentările rituale ale țărănimii arhaice nu poate fi privită ca fața rustică a unei tradiții naționale altminteri șlefuite, ci ca expresie a unei gîndiri a esenței fiindului comunitar[41] în propria sa determinare antinomică față de orice legitimare folclorică a ideii de stat-națiune. Niciodată, dar niciodată, riturile tradiției țărănești nu și-au propus să livreze argumente pentru o legitimitate istorică și culturală a unei politici de unificare centralizatoare a statului-modern. În schimb, ele manifestau (și manifestă încă) voința-de-a-fi stăruitoare, tragică, iar astăzi de-a dreptul derizorie, a unor micilor comunități organizate în jurul legăturilor de rudenie, de vecinătate și cîteodată al unor raporturi ierarhice, care niciodată nu exclud cunoașterea reciprocă și nici interdependența la scară ceva mai largă, enunțate fiind între marginile lexicale și sintactice ale graiului local. Mici comunități care nu vor să abdice de la principiile și de la valorile care le întemeiază și le stabilesc identitatea mundană și pe care pretind că le reiterează de fiecare dată cînd natura și primejdiile ei aleatorii, socialul și disfuncțiile sale repetate, un Celălalt dominant și catastrofele sale misterioase reclamă apelul la transcendența ordinii ideale.

A admite aceste trăsături ca marcă indelebilă a vieții rurale tradiționale înseamnă, în consecință, să nu mai poți considera riturile și limba care le enunță și le comentează ca tot atîtea obiecte autonome, în afara principiilor cauzale pe care le slujesc pe scena rituală. Și numai o abordare hermeneutică permite perceperea ecoului acestor principii, fără a confunda însă artefactele formale, necesare pentru moment analizei, cu ceea ce, pe urmele ideii nietzscheene, am numit în altă parte "voința-de-a-fi a ritului".[42] A limita studiul folclorului la tipologiile fondate fie pe diviziunile prestabilite ale științei universitare, fie doar pe combinatoricile propuse de aceasta înseamnă a atribui culturii populare un orizont al formelor artificiale, smulse din contextul care le dă sens. După himerele originare propuse de genealogiile romanticilor populiști, s-a crezut că se poate oferi o nouă demnitate științifică folclorului, căutîndu-se cu orice preț a-l înscrie în cadrul unei semiotici generale,

---

40. Fr. Nietzsche, *La Naissance de la tragédie (Die Geburt der Tragödie)*, in *Œuvres complètes*, vol. I, Gallimard, Paris, 1977, cap. 6.

41. În original, *l'essence de l'étant communautaire*. Din motive de rigoare conceptuală heideggeriană (a căror detaliere nu-și are locul aici) și deci de fidelitate față de intenția teoretică a autorului, e preferabilă redarea lui *l'étant* (adică, "ființătorul", ceva "în ființă") – ce corespunde germanului *das Seiende* – prin gerunziul substantivat "fiindul" mai degrabă decît prin echivocul și înșelătorul infinitiv lung "ființarea", prin care este uzual echivalat conceptul german în traducerile românești consacrate ale textelor heideggeriene. A fi păstrat această traducere curentă ar fi dus la contrasens. Nu doar fiindcă, în expresia cu care avem de a face, "ființare" s-ar potrivi mai degrabă pentru "esență" (odată ce aceasta din urmă e gîndită propriu-zis heideggerian – cf. *Wesen* ca *Anwesenheit*), ci și deoarece autorul ne invită tocmai la o critică drastică a presupozițiilor metafizico-pozitiviste ale ontologizării naționalului și, în consecință, așa cum se va vedea în capitolul următor, a ontologiilor naționaliste. *(N. red.)*

42. A se vedea *Rituri și discursuri...*, *op. cit.* *(N. red.)*

al unei "gramatici a culturii" aureolate de succesele lingvisticii saussuriene şi de inovaţiile Şcolii de la Praga.[43] Dar rezultatele n-au onorat deloc promisiunile prevăzute în teorie; aceasta din urmă a generat o sărăcire a gîndirii indigene, fiindcă ea s-a dovedit incapabilă să restituie o interpretare în care "vieţuirea" *[la "vivance"]* tradiţiei să-şi fi arătat încă debordanta complexitate. Scena rituală nu poate fi redusă la o acumulare de semne univoce, organizate conform regulilor unui sistem semiotic propus decodării; sînt arătate în ea obiecte care poartă simboluri şi altele care sînt ele însele nişte simboluri; şi mai este o limbă, firească, îmbogăţită cu toate figurile retoricii şi ale ritmurilor versificaţiei, a cărei rostire nu-şi epuizează sensul prin explicitarea combinatoricii lor. Tocmai pentru că reprezentarea rituală rămîne, dincolo de spectacolele pe care indigenii şi le oferă lor înşişi, iar nu etnologilor, miza sensurilor, a conceptelor, a noţiunilor, a principiilor care au sarcina de a "prezentifica", de a întruchipa valori transcendente care o însoţesc ca atare, *hic et nunc,* în lume, tocmai de aceea, aşadar, doar o hermeneutică ne-ar putea apropia de măreaţa, năprasnica forţă a comunităţilor arhaice de a-şi păstra idealul absolut de coerenţă şi de autenticitate *(Ursprung),* evitînd orice tentativă de istoricizare a modului-de-a-fi-pe-lume ce le e propriu.

Că e genealogică şi romantică[44] sau formalistă şi raţionalistă[45], ştiinţa folclorului n-a căutat cîtuşi de puţin să conserve gîndirea indigenă, ci să o supună categoriilor intelective care-i sparg unitatea existenţială spre a o supune altor cunoştinţe. E, firesc, la îndemînă să reconstruieşti pseudoarhaismul, atît pe acela al *archai* "naţionale, alungate şi uitate în noaptea vremurilor", cît şi pe acela al combinatoricilor sincronice care reduc gîndirea ţărănească la un soi de joc formal, delicatese intelectuale pentru amatorii avizaţi, la o "gramatică a culturii" ale cărei reguli n-ar fi decît o versiune autohtonă a instrumentelor mnemotehnice.[46] Odată treaba dusă la bun sfîrşit, e infinit mai simplu să-i exploatezi rezultatele pentru a construi spectacolul folcloric – folclorismul – ca expresie a unor semne omogenizate care au în

---

43. R. Jakobson şi P. Bogatyrev, "Die Folklore als eine besondere Form der Schaffens"
P. Bogatyrev, "Prispevek k strukturálni etnografii.
P. Bogatyrev, *The Functions of Folk Costume in Moravian Slovakia.*
P. Bogatyrev, "Funkcno-strukturálna metoda a iné metody etnografie a folkloristiky". [Cf. notele 2 şi 5 la cap. 3 – *n. red.*]

44. P. Domokos (coord.), *Le Pouvoir du chant: anthologie de la poésie populaire ouralienne,* Korvina Kiadó, Budapest, 1980.
L. Bîrgu-Georgescu (coordonator şi prefaţator), *Antologie de lirică populară românească,* [Editura Minerva,] Bucureşti, 1980.

45. M. Pop şi P. Ruxăndoiu, *Folclor literar românesc,* [Editura Didactică şi Pedagogică,] Bucureşti, 1976, cf. cap. IV, "Coordonate structurale ale folclorului", p. 77–93.
L. Honko şi V. Voigt (coord.), *Genre, Structure and Reproduction in Oral Literature,* Akadémiai Kiadó, Budapest, 1980.

46. R. Jakobson şi P. Bogatyrev, "Die Folklore als...", *op. cit.*

vedere întemeierea unei culturi naționale de masă pe baze ferme – ceea ce filosofia romantică germană a numit *Bildung*.

6. Muzeul de etnografie sau tezaurul etniei-națiune

Omogenizarea semnelor realizată grație teatrului folcloric își află un pandant în instituția însărcinată cu conservarea și expunerea obiectelor produse de tradiția meșteșugărească țărănească: muzeul de etnografie națională sau de artă și tradiții populare. În Europa Orientală, ideea unui astfel de muzeu a fost avansată pentru prima oară în 1802, odată cu fondarea Muzeului Național Maghiar printr-o donație a contelui Ferenc Széchenyi, dar nu-și va afla cu adevărat consacrarea decît în 1873, cu ocazia Expoziției Universale de la Viena, unde au fost expuse în jur de 2 500 de piese maghiare.[47] Toate mișcările naționaliste, apoi toate statele-națiune ale etniei-popor au dorit după aceea să-și înființeze, în general plecînd de la colecții private, propriile muzee de "artă" populară.

Ce au făcut, așadar? Au promovat niște obiecte adesea triviale, create în ritmul nevoilor țăranilor, la rang de obiecte de artă, cocoțîndu-le pe simezele muzeelor și postîndu-le în vitrine, izolîndu-le de locurile unde sînt făcute, unde valoarea de întrebuințare cu care au fost investite își pierde orice sens. În această deplasare ele își schimbă funcția și sensurile – tehnice și rituale –, pentru a dobîndi această calitate fundamentală a obiectului de artă – unicitatea – pe care Walter Benjamin a definit-o ca aură iremediabil periclitată prin reproducerea tehnică: "[...] ceea ce este atins în epoca tehnicilor reproducerii este «aura». [...] *tehnica reproducerii desprinde obiectul reprodus din sfera tradiției. Prin multiplicarea exemplarelor, substituie un fenomen de masă unui eveniment care nu s-a produs decît o dată*".[48]

Or, tocmai în cadrul aceste tradiții amenințate de modernitatea tehnică va fi instalat obiectul țărănesc; o tradiție care nu este aceea a arhaismului țărănesc, ci a muzeului-colecție, așa cum s-a împămîntenit el în Europa, începînd cu colecțiile enciclopedice ale *Wunderkammern*[49] din Renaștere și pînă la marile muzee publice

47. Ch. de Viski, *Guide dans la section etnographique du Musée national hongrois,* Budapest, 1929, cf. p. 5–7. Ca exemplu, semnalăm că Grecia, prima țară a Europei balcanice care și-a obținut independența, în 1827, va deschide publicului primul muzeu al obiectelor artizanale în 1918. Cf. S. Papadopoulos, "La Découverte muséologique du paysan en Grèce", in *Paysans et nations d'Europe centrale et balkanique,* Maisonneuve et Larose, Paris, 1985, p. 87–93.

48. W. Benjamin, "L'œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique", in *Essais 2, 1935–1940*, Denoël, Paris, 1983, p. 92 (prima apariție in *Zeitschrift fûr Sozialforschung,* V, Paris, 1936, p. 44–66). [Citat după ediția românească, *Iluminări*, traducere de Catrinel Pleșu, notă biografică de Friedrich Podszus, Editura Idea Design & Print, Cluj, 2002, p. 110 – *n. trad.*]

49. În germană în text: cabinete de curiozități. *(N. red.)*

din secolul al XIX-lea. Obiectul țărănesc care, de cele mai multe ori, nu e decît un obiect repetitiv, va fi învestit cu un sens nou prin unicitatea prezentării sale în public. Altfel spus, dacă la vremea sa Herder conferise o demnitate filosofică graiurilor țărănești de care avea să ocupe știința "literaturii populare", muzeul "de artă populară" avea să copleșească obiectele țărănești cu o demnitate estetică.

Cu excepția delicatelor probleme ridicate de multiplele împrumuturi (pe care nu le voi trata aici, deoarece ar pesupune dezvoltări prea ample), fie din alte culturi țărănești, fie din felurite mode (civile și militare) venite de la oraș, ceea ce caracterizează obiectul popular în situația lui sătească ține de reproductibilitatea infinită a unui model, care se semnalează așa ca atare, chiar dacă orice tradiție arhaică știe, de altfel, să atașeze și să imprime o identitate singulară la reproducerea unui model, împodobind o formă-matrice cu diverse aspecte decorative. Culegerea muzeografică, pe de o parte, și expunerea, de cealaltă, reeditează această uniune dintre știință și estetică întîlnită deja în "poezia populară". Savanților le revine sarcina de a construi serii comparative întotdeauna străine categoriilor indigene, în vreme ce esteților-muzeografi (adesea contopți în una și aceeași persoană) le revine aceea de a prezenta o selecție de obiecte care tinde să abolească această multiplicitate a similarului, pentru a-l face să dobîndească niște calități rezervate anterior doar descoperirilor arheologice și operelor plastice concepute în acest sens. Există aici un fel de confirmare *a contrario* a valorii aurei emanate de obiectul rural. Căci, în ce privește dimensiunea populară, constituirea de serii construite pe analogii formale urmărește să distrugă tot ceea ce favorizează o înțelegere a închiderii spațiale sugerate de cutare sau cutare obiect, în timp ce punerea în scenă muzeografică a cîtorva obiecte selecționate pentru măiestria executării lor tinde să anihileze reprezentarea multiplicării infinite a obiectelor în favoarea unicității obiectului de artă. Odată dobîndită această nouă demnitate – al cărei rezultat explicit saltă cultura populară la rangul culturii savante –, obiectele populare suportă o adevărată transmutație a semnificațiilor lor: nu mai sînt semnele materiale care manifestă mărcile identitare ale comunității, putînd, conform unor proceduri rituale, să fie învestite cu sacralitate și să invoce, și ele, pogorîrea transcendentului, ci jaloane și borne ale unor spații cultuale eterogene supuse de stat autorității sale și a altora, doriți de el.

Celor care au scrutat cu un pic atenție diversele colecții din muzeele Europei Orientale și balcanice nu le-a scăpat de bună seamă faptul că obiectele expuse privirilor arată fie similitudini care trec dincolo de frontierele etnico-naționale, fie diferențe care, și ele, depășesc granițe, tinzînd să apropie popoare pe care vulgata etnografică și politică le zugrăvește ca fiind despărțite de diferențe esențiale și ireductibile. Și, dacă se fac des prezentări care scot în lumină ecarturile regionale pe baza unor microdiferențe formale, niciuna nu subliniază ceea ce-i sare în ochi oricărui călător iscoditor, anume că, în afara distanțelor culturale observate cînd diferența etnico-națională acoperă o relație urbană și rurală (sau influențe urbane

contrastante), obiectele feluritelor grupuri etnico-religioase ce ocupau vaste regiuni de la Marea Baltică la Marea Neagră şi de la şesurile ucrainene pînă pe coastele dalmate prezintă apropieri care evidenţiază nu altceva decît o unitate culturală.[50] O dublă şi simultană identificare, aşadar: prima, într-un fel de negare a raportului rural/urban, stabileşte identitatea între obiectele populare şi artele frumoase, în vreme ce a doua concentrează în una şi aceeaşi entitate "naţională" toate obiectele populare, dincolo de identităţile şi diferenţele de odinioară şi de multiplele împrumuturi întîmplate de-a lungul vremii. Graţie acestei duble identificări, s-a obţinut unificarea semnificaţiilor necesare constituirii şi argumentării unei identităţi naţionale. Dar, pentru ca această mutaţie să-şi ducă la îndeplinire promisiunile, fusese nevoie ca etnia, devenită popor ca întruchipare a legitimităţii statului etnie-naţiune, să-şi afle esenţa geniului său unic în "geniul popular". Astfel, aura obiectului popular agăţat pe simezele muzeului de etnografie e mai puţin o aură a unui obiect *per se* şi mai mult una a "poporului", în care se pierd identităţile existenţiale ale comunităţilor arhaice. A pune laolaltă, a juxtapune, a include, a exclude – în asta constă activitatea muzeografului care oferă vizitatorilor obiecte care nu mai sînt, aşadar, decît ideogramele însărcinate cu trîmbiţarea identităţii naţionale construite de statul-naţiune al etniei.

Interpretînd funcţia muzeului naţional de artă, K. Pomian scrie: "Tocmai fiindcă muzeul este un depozit al tot ce e, mai de departe sau mai îndeaproape, legat de istoria naţională, obiectele care se găsesc aici trebuie să fie accesibile tuturor" şi adaugă: "Muzeele iau locul bisericilor – ca spaţii unde membrii unei societăţi pot intra în comuniune prin celebrarea aceluiaşi cult."[51] Iată nişte observaţii care-mi

---

50. G. Opresco, *L'Art du paysan roumain, op. cit.* În ciuda voinţei autorului de a promova obiectul ţărănesc la rangul şi la statutul de artă "eternă", ca şi valorile neegalate ale producţiilor româneşti, nu ne putem abţine să nu constatăm cît de mult le depăşesc unităţile stilistice pe cele politico-culturale: "Neîndoielnic, în Europa Centrală şi Orientală, din Peninsula Balcanică şi pînă în nordul Rusiei, trecînd prin Suedia şi Norvegia, se regăseşte peste tot această tendinţă de a împodobi costumele cu desene în culori vii, brodate sau ţesute după tipare vechi. În ciuda diversităţii detaliilor, a diferenţei locurilor unde sînt plasate aceste ornamente, există ceva comun", cf. p. 48.
N. Bilachevsky, "The Peasant Art of Little Rusia (The Ukraine)", Maryam Wawrzeniecki, "The Peasant Art of Russian Poland", Michael Brensztzjn, "The Peasant Art of Lithuania", in *Peasant Art in Russia,* editată de Charles Holme, London, 1912.
L. Dantschenko, *Ukrainische Volkskunst,* Aurora Kunstverlag, Leningrad, 1982.
P. Petrescu (coord.), *Arta populară românească,* Bucureşti, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1969.
I. Czarnecka, *Polska sztuka ludowa (L'Art populaire polonais),* Drukarnia Naukowa, Warszawa, 1957.
T. Hofer, şi E. Q. Fél, *Magyar népmüvészet,* Korvina Kiadó, Budapest, 1975.
Pentru arhitectura religioasă, cf. David Buxton, *The Wooden Churches of Eastern Europe, an Introductory Survey,* Cambridge University Press, Cambridge, Marea Britanie, 1981.

51. K. Pomian, "Théorie générale de la collection, entre l'invisible et le visible: la collection", in *Libre,* Paris, nr. 78-3, cf. p. 4-56 şi p. 53-54.

par că restrîng funcţia marilor muzee europene – o funcţie nu atît naţională, cît cvasi-imperială, aşa cum se afirma ea în secolul al XIX-lea în ţările ale căror instituţii publice erau moştenitoarele colecţiilor imperiale sau regale, avînd obiective identice. Cînd, după ospăţul de nuntă, Gervaise[52] şi alaiul nupţial vizitează Luvrul, ce pot pricepe ei dintr-o istorie naţională unificată între sălile consacrate Egiptului faraonic şi cele în care străluceau maeştrii italieni şi Rubens? Intuiau, desigur, dimensiunile unei puteri care trece dincolo de frontierele naţiunii; întrevedeau, confuz, un spirit universal existent în istoria lumii, şi nu în carapacea schizoidă a unei etnii-naţiune; visau poate la un nou Bonaparte, purtînd gloria Republicii de la picioarele piramidelor pînă în inima Europei Centrale. În schimb, observaţiile lui K. Pomian despre muzeul de artă se aplică, pare-mi-se, perfect muzeului naţional de etnografie – aşa cum e el desemnat în germană, maghiară, în limbile slave sau în româneşte: *Volkskunst Museum, néprajzi múzeum, narodni muzeum* (muzeu de artă populară) sau, mai explicit, la Bucureşti, *Muzeul Satului,* ca şi cum naţiunea, poporul unit şi statul care le întruchipează n-ar fi, la urma urmei, decît manifestarea şi expresia modernă a unei matrici sătеşti, în multiplele sale variaţii. Într-adevăr, muzeul naţional de etnografie reprezintă locul unui nou cult laic, cel al etniei-naţiune şi al numeroaselor sale întruchipări, practicat sub auspiciile celor două muze ale modernităţii: Cultura şi Ştiinţa.[53]

Nu e vorba, nici mai mult, nici mai puţin, decît de o laicizare a obiectelor şi mai ales a riturilor în cultul statului-naţiune care, pentru a se împlini plenar, trebuie să se sprijine pe obiectivarea prealabilă a subiectului arhaic în spaţiul unei cunoaşteri care-l limitează şi-l îmblînzeşte: iată sarcina istorică a etnografiei şi folclorului, graţie cărora naţionalismul etnic încearcă să dejoace pericolul inerent ambiguităţii rezidînd în enigmaticul anacronism al ţăranului. Permiţînd ţăranului să se ridice din anonimatul istoric la care-l mărginiseră atît condiţia de şerb sau de plugar supus stăpînilor lui, cît şi modul-de-a-fi în ritul şi în tradiţia sa orală, estetica şi ştiinţa arhaismului i-au atribuit un statut prestigios – al strămoşului naţional eponim –, însă cu o condiţie: să rămînă zăvorît în tăcere.

---

52. Personajul principal feminin din romanul lui Émile Zola *L'Assomoir. (N. red.)*

53. D. Gusti, "Museul satului românesc", in *Sociologie românească,* Bucureşti, an I, nr. 5, mai 1936. G. Focşa, *Le Musée du village à Bucarest,* Éditions en Langues Etrangères, Bucureşti, 1958. [A se vedea şi ediţia în româneşte, *Muzeul Satului din Bucureşti,* cu fotografii de Gh. Şerban, Editura Meridiane, Bucureşti, 1970 – *n. trad.*]

Deplasarea spectacolului ritual pe scena teatrală nu poate fi redusă la o simplă translație, fiindcă reformulează o dovadă – a legitimității statului-națiune al etniei –, prin reeditarea analogiei primordiale stabilite mai înainte de știința folclorului: anume, între identitatea etnico-lingvistică proprie lui *arché* și identitatea națională proprie modernității statului-națiune. Spectacolul teatral al ritului extinde analogia la nivelul întregii națiuni și al reprezentării sale internaționale. Totuși, tocmai fiindcă analogia nu trebuie niciodată să transpară ca atare, se impune ca, de la spectacolul ritual la spectacolul teatral, deplasarea cu pricina să fie enunțată ca rezultat al unei cauzalități a continuității istorice în cîmpul unei simultaneități culturale.[54] Și totuși, aici e o ruptură, așa că trebuie descoperit și locul în care se situează această ruptură – pentru a înțelege astfel acțiunea ce urmărește s-o oculteze, în favoarea unei continuități istorice și a unei simultaneități culturale. Întrebările noastre trebuie să se orienteze, așadar, spre esența acestui spectacol.

Că iluzia este ceea ce se ivește în orice spectacol – atît în acela al ritului, cît și în cel de teatru – nu induce decît o analogie fenomenală. Grecii înțeleseseră această ruptură, fiindcă au fost primii care trăiseră dubla experiență inaugurală – teatrală și filosofică – a trecerii ritului în teatru, începută de Eschil, continuată cu Sofocle și desăvîrșită de Euripide, a cărui operă a fost modelul pînă în epoca clasicismului german, căci "Cu Euripide, într-adevăr, apărea pentru prima dată acest tip de tragedie care nu mai are rădăcini în cult și în credință, nici în legăturile de sînge, nici într-o *aidos,* «retragere», dinaintea a ce e tărîm originar. Tragicul lui Euripide era transmisibil, aplicabil, imitabil, deschis timpurilor ce aveau să vină..."[55] Dacă, în comunitatea țărănească, spectacolul ritual propune o iluzie – doar una a spectacolului –, în el se păstrează totuși sensul – de redescoperit mereu – al unui "tărîm originar", cu rădăcini în creanța unui adevăr transcendent a cărui venire însoțește și asigură semnificația ultimă a tuturor aspectelor vieții sociale și cultice, dacă nu și economice. Spectacolul teatral se oferă și el ca iluzie, dar una situată din capul locului în afara unei creanțe, ca distanță și dezrădăcinare, ca separare ireversibilă a omului de zeii ori de Dumnezeul său.[56] Or, această creanță e mai mult decît o

54. Béla Bartók formulase foarte precis rolul atribuit dimensiunii populare în inspirația artistului modern: "Folclorul, scria el, nu determină actul creator, ci se adaugă acestuia [...]. În muzică însă, ca și în literatură, în sculptură sau în pictură, nu originea subiectului contează, ci maniera în care e tratat. Această manieră dovedește măiestria, puterea de expresie, personalitatea artistului", in Bence Szabolcsi (coord.), *Béla Bartók. Sa vie, son œuvre,* Corvina, Budapest, 1968. Vezi în special p. 161. [A se vedea și ediția românească, *Béla Bartók. Viața și opera,* Editura Muzicală a Uniunii Compozitorilor din R.P.R., București, 1962 – *n. trad.*]

55. K. Reinhardt, *Sophocle* (traducere de E. Martineau), Minuit, Paris, 1971, p. 29.

56. Ipoteza mi-a fost sugerată de Remo Guidieri, cu ocazia cursului despre credințe, ținut în cadrul Departamentului de etnologie de la Universitatea Paris-X-Nanterre, în anul universitar 1980-1981.

Weltanschauung, fiindcă ține de esența fiindului comunitar care, dîndu-se în spectacol cu prilejul unor evenimente întîmplătoare, repetitive sau ineluctabile, devine prezență singulară, sub egida transcendentului – care aici, în Carpați, e Dumnezeul triipostatic –, în ordinea simbolică și conceptuală. Prin aceasta, ritul nu caută să spună nici frumosul, nici măcar binele împotriva răului (cu toată morala creștină populară sau în ciuda ei), ci numai să spună și să arate, să facă auzită și văzută esența fiindului comunitar generat de Divinul care, în gîndirea lor, nu e nici mai mult, nici mai puțin decît ceea ce în termeni filosofici s-ar numi Ființă *(Sein)* – unică, creator increat, liberatoare-dătătoare *[dispensateur]* de lume, de natură, de oameni și de societăți, din care totul purcede și spre Împărăția căreia se rostuiește totul. În Carpați, acolo unde am trăit cîțiva ani, există încă, "vie", în ciuda cîtorva decenii de comunism ateu, ceea ce istoricii noștri occidentali numesc, cînd se referă la Evul Mediu al nostru, o "lume creștină". În schimb, nimic de felul acesta în teatralizarea riturilor care participă la o voință estetică și morală provenită dintr-o cunoaștere obiectivă prealabilă, știința folclorului, și care nu poate, sub niciun chip, să se confunde cu ceea ce, într-o lucrare anterioară, am definit ca "voința-de-a-fi a ritului".[57] Voință-de-a-fi care ar însemna atunci calificarea dinamică a esenței credinței din rit, mișcarea însăși a întruchipării esenței fiindului comunitar în multiplele sale figuri, fără a putea vreodată garanta că vreun *a priori* tipologic s-ar îngriji de sensul pe care subiectul îl dă formelor manifestărilor sale tangibile. Anume, ceea ce tînărul Nietzsche, în *Nașterea tragediei,* numea "metaforele esenței" și ceea ce eu, pe urmele lui Heidegger, aș defini ca "ființa oricărui lucru desemnat într-un anume fel".[58] Numai precizînd munca ritului se poate distinge apoi esența diferită a voinței care produce teatrul folcloric – aceasta oferindu-se explicit ca activitate conștientă pentru realizarea altor proiecte decît acela al unei înrădăcinări a omului și a zeilor săi sau a Dumnezeului său trinitar. Cultul laic generat de această voință se păstrează deci în temporalul istoricizat, adică în lumea proprie divizării: în cultural, în politic, în economic. Transcendență a statului-națiune, sigur, dar mai degrabă, după caz, substitut sau caricatură a transcendenței, căci aceasta nu e niciodată ferită – ba dimpotrivă – de infirmările și de confirmările aduse de dovezile științifice. Forma și fondul subminează ceea ce ar trebui numit o pseudotranscendență, oricît de eficace; într-adevăr, reprezentată în spiritul teatrului clasic, ea nu scapă smulgerii, dezrădăcinării care o instituie, atunci cînd textul său e elaborat pe baza cunoașterilor specializate, care obiectivează riturile, ajustîndu-le unor scopuri educative, politice și mercantile. Ar trebui, așadar, să tragem toate concluziile din această diferență esențială dintre aceste două forme de spectacole înrudite.

57. Cl. Karnoouh, *Vivre et survivre..., op. cit.*

58. Martin Heidegger, *Essais et conférences (Vorträge und Aufsätze),* traducere de André Préau, Gallimard, Paris, 1958, cf. nota 1 a traducătorului, p. 347.

În pofida unei anume specializări, actorii și spectatorii ritului sînt de cele mai multe ori interșanjabili, participînd deci la totalitatea reprezentărilor unde se împlinește o revelație, aceea a credinței și a principiilor sale transcendente, în vreme ce pe scena teatrului folcloric situația e cu totul alta: în afara specificității ireductibile a rolurilor actorilor și spectatorilor, nici primii, nici ultimii nu caută revelații, fiindcă spectacolul servește în primul rînd la vulgarizarea, în fața unui public cît mai vast, a unor cunoștințe specializate, constituite în prealabil. Lecție de istorie, de etnografie și de morală socială, spectacolul ilustrează, explicitează și explică originile, unitatea etnică și culturală a poporului ca exergă a unui text menit să afirme virtuțile "imemorialei înțelepciuni țărănești", pentru a aminti unul dintre clișeele exploatate de corifeii moralismului ruralo-național. Pe scurt spus, acesta reprezintă și impune, în fața masei dezrădăcinaților din lumea urbană, imaginea arcadiană a societății arhaice. La teatru, nimic nu invocă revelarea transcendentului, așa cum se întîmplă în comunitatea țărănească, în mișcările misterioase și imprevizibile ale naturii, în zguduirea conceptuală a idealului social cu prilejul unei schimbări de statut, sub constrîngerile utilitariste și sub necesitățile vieții colective, în fața recurentei deveniri biosociale a fiecăruia în cadrul reînnoirii comunității (prin naștere, inițiere, căsătorie, înmormîntare etc.) sau, deopotrivă, în sanctificarea divinației și magiei care încearcă să răzbească asupra precarității obiective a vieții umane, dînd un sens fragilității afinităților, capcanelor seducției, forței adesea nimicitoare a dorinței, incurabilei stricări a spiritelor și a trupurilor prin simpla trecere a timpului și, *last but not least,* în această lume de creștinism popular, oferind un înțeles conștiinței acute a zădărniciei acestei lumi ce trebuie părăsită cînd sună ceasul din urmă.

Tocmai fiindcă e consubstanțial voinței de împlinire a etniei-popor în statul-națiune, teatrul folcloric profită de ambiguitatea filiației sale cu ritul pentru a emblematiza, sub chipul unei estetizări a tradiției, continuitatea și simultaneitatea *(Gleichzeitigkeit).* Cu toate acestea, în ciuda jongleriilor sale conceptuale și spectaculare, teatrul folcloric înseamnă o ruptură, de vreme ce e produsul unei voințe exterioare comunității rurale arhaice, căreia pretinde că-i dă lecții. În schimb, atunci cînd sîntem confruntați cu comunitatea ce generează ritul pentru sine, sîntem proiectați din capul locului spre interiorul modalităților sale de reprezentare, regăsind acolo admirabila formulare a opoziției nietzscheene dintre "esența inestetică a ritului" și "esența estetică a tragediei". Scopurile teatrului folcloric ne apar, așadar, mai clare: a se crea, cu mijloace moderne – chit că azi ele pot fi văzute ca academiste și *pompier* –, o *arché* unificată și omogenizată a culturii naționale de masă. Teatrul folcloric va înainta deci proceduri în care elemente disparate ale ritului, sau luate din rituri diferite – în genere, unele care permit desfășurarea unei virtuozități vocale (cîntecul) sau fizice (dansul), specifice dezvoltării spiritului de competiție –, suferă o decontextualizare, o desemantizare și o deconceptualizare, pentru a clădi și a reclădi noile semne și concepte destinate a contopi într-o unică entitate referențiii livrați unor populații cu experiențe diferite, adunate în centrele urbane moderne sau la periferiile lor, prin

dezintegrarea mai mult sau mai puțin rapidă a modului lor de viață arhaic. Și, cu cît această mișcare socioeconomică s-a accelerat, pe măsură ce vechile imperii se clătinau pentru a se prăbuși cu totul în 1918, cu atît fenomenul de folclorizare a culturii naționale s-a intensificat și s-a transformat în instituții de stat în ritmul apetențelor de cucerire, cînd statele succesoare (legitimate pe principiul naționalităților) au început să se confrunte cu o situație multinațională asemănătoare celei pe care intelectualii lor o condamnaseră anterior în cadrul imperiilor.

"Purta o vestă de satin lucitor, o jiletcă de catifea înflorată cu nasturi de sticlă colorată și, în jurul gîtului, un lanț greu, de ceas, din aur împletit. Iar eu, crescut de tatăl meu în dragoste față de slavii din imperiul nostru, înclinat așadar să ghicesc un simbol în cea mai neînsemnată mistificare folclorică, m-am îndrăgostit pe nepusă masă de lanțul acela. Voiam să-l am cu orice chip. [...]

Aveam acum, după părerea mea, esențialul a ceea ce constituie un sloven veritabil. Lanț vechi, vestă cu fireturi, apoi un ceas care nu mergea, greu ca un pietroi și prevăzut cu cheiță."[59]

Exemple sînt destule pentru a constata, la scara unei societăți, ceea ce romancierul Joseph Roth prezenta la scara unui personaj. Astfel, celebrul căluș românesc, devenit grație folclorismului spectacolul emblematic și paradigmatic al folclorului național, prezentat în fața oaspeților de marcă ai statului, și mai tîrziu ai Partidului, în fața batalioanelor de turiști, a maselor de cetățeni adunate cu ocazia marilor sărbători patriotice, exportat pentru a concura în cadrul unor festivaluri de folclor, călușul, așadar, n-are nimic în comun, în ciuda unei stilizări a formelor sale vechi cele mai spectaculoase, cu ritul prematrimonial de fertilitate și tămăduire îndeplinit, după Cincizecime, de tinerii din Muntenia.[60] Cînd însă primele trupe de călușari, recrutate de printre sătenii din jurul Bucureștiului, au fost chemate să-și reediteze ritul pe scenele din orașe, și chiar în cele mai îndepărtate capitale, extratemporalitatea jocurilor rituale, ca și cenzurile operate de etnografi pentru a le epura de sexualitatea violentă, de scene grotești, au făcut ca esența arhaică pe care metafora spectaculară era menită s-o reprezinte să se piardă cu repezi-

59. J. Roth, *La Crypte des Capucins (Die Kapuzinergruft),* Seuil, Paris, 1983, p. 24–25. [A se vedea și ediția românească, *Cripta Habsburgilor,* traducere de Hertha Perez și Mihai Ursachi, Editura Univers, București, 1973, p. 14; pentru nevoile demonstrației voite de autor, mi s-a părut mai judicios să traduc pasajul după intermediarul francez – *n. trad.*]

60. G. Kligman, *Căluș, Symbolic Transformations in Romanian Ritual,* University of Chicago Press, Chicago & London, 1981, cf. p. 148–151. [A se vedea și ediția românească, *Călușul: transformări simbolice în ritualul românesc,* traducere de Lucia Ofrim și Ioana Ivan, cu un cuvînt-înainte de Mircea Eliade, revizia științifică de Radu Răutu, Editura Univers, București, 2000 – *n. trad.*] Autoarea insistă asupra faptului că această secularizare n-a fost cauzată doar de regimul comunist, de mutațiile economice și politice impuse de acesta mai mult sau mai puțin violent, ci de faptul că modernitatea s-a impus dintotdeauna violent în fața tradiției arhaice.

ciune.[61] Regăsim aceeași relație de pseudocontinuitate și de simultaneitate-contemporaneitate în costumele din Mezőkövesd (Ungaria), cu pieptul și spatele brodate somptuos, cu lalele din aur și argint, cu manșetele și gulerele împodobite cu dantelă bogat lucrată – costumele pe care aristocrația maghiară punea să li se confecționeze odinioară pentru a apărea în "stil maghiar" la balurile operei din Budapesta.[62]

Pe scena teatrului, pe simezele muzeului, folclorul sparge atît schemele conceptuale ale ritului, cît și valorile care îl generează fără a-și asuma vreodată această ruptură, dimpotrivă, disimulînd-o, pentru a afirma inversul, sub pretextul unei simple deplasări a locului reprezentării și al expunerii. Discontinuitate de loc, dar, poate mai radical decît atît, discontinuitate de timp (mutație a *topos*-ului, spațiu-timp) care frînge irevocabil ritmul temporalității specifice totalității riturilor unei comunități, a căror semnificație nu e inteligibilă decît în complexa lor ciclicitate, în afara căreia ritul singur își pierde sensul esențial. Or, e imposibil să asimilezi teatralizarea riturilor cu un soi de *digest* al unei *Weltanschauung* țărănești pentru uzul spectatorilor străini de *topos*-ul comunității respective, fiindcă voința care elaborează această demonstrație utilizează mijloacele stilistice și retorica tradiției savante a teatrului, a dansului, chiar a dramei lirice. Departe de a semnala continuitatea explicită pe care o proclamă, teatrul folcloric, festivalul de folclor, disimulează și confirmă sfîrșitul apropiat al tradiției țărănești și, în același timp, inaugurează un proces, cultural și politic deopotrivă (mult înainte de a fi și unul economic), de ruptură definitivă cu această tradiție, propovăduind unificarea semnelor-referenți ai culturii naționale de masă pe care știința folclorului o pregătise mai demult.[63]

Nicăieri în Europa (și nici prin alte părți) tradiția țărănească n-a putut rezista în fața dezvoltării lumii moderne, urbane, industriale, comerciale, capitaliste sau socialiste; dar ceea ce mi se pare caracteristic pentru Europa Centrală și Orientală este că, chiar înainte de asaltul direct asupra sa, mișcarea naționalistă îi pregătise deja terenul în spațiul cultural. Pentru pedagogii statului-etnie-popor-națiune, trebuiau împrumutați semnificanții tradiției populare pentru ca, prin procedeele muzeografice și ale teatrului clasic, să poată fi promovată pedagogia cultului acestui stat. În prima treime a secolului al XIX-lea, intelectualii naționaliști erau incapabili – din pricina Sfintei Alianțe, a imperiilor vechi și a populațiilor rurale înrădăcinate pe teritoriul acestora, și deci surde încă la discursul naționalist – să promoveze conștiințe făurite în vatra revoluției politice și au folosit, așadar, cultura populară ca instrument

61. În 1937, guvernul regal a trimis la Londra o trupă de țărani selectați dintr-un sat din Muntenia. Philip Thornton, *Ikons and Oxen,* London, 1939. Cf. cap. 1.

62. V. Voigt, "L'élaboration des symboles dans le folklore", in *Paysans et nations d'Europe centrale et balkanique, op. cit.,* p. 25-47.

63. Zádor Tordai, "Les métamorphoses du folklore: quelques repères pour une compréhension", in *ibidem,* p. 19-24.

pedagogic și estetic al unei mutații puse în slujba unor scopuri pur politice. Descoperiseră, *avant la lettre,* instrumentul lui Gramsci, dar pentru un cu totul alt scop! Într-adevăr, încercările revoluționare locale din principatele române s-au soldat cu eșecuri lamentabile, țăranii aserviți nepricepînd o boabă din sloganele "Revoluției" proclamate de elitele educate deja în Franța și Italia. Acestea vorbeau de libertate (*libertate* era un neologism recent în epocă, necunoscut țăranilor), cînd ei așteptau abolirea șerbiei *(slobozenia)*.[64] Intelectualii extrăgeau din bogăția fenomenală a tradiției populare un catehism cu virtuți istorice și sociale care, în lipsa revoluției politice care să inaugureze explicit o nouă ordine prin ruptura de cea veche, consacra unitatea cvasimitologică a originilor etniei-popor-națiune, perenitatea sa și predestinarea sa în cadrul modernității.[65] Atunci cînd solidaritatea organică a comunităților țărănești din Europa Orientală începea să resimtă efectele dizolvante ale iruperii modernității, nicio mișcare naționalistă nu-și putea asuma riscul unei revoluții care trebuia să însemne înainte de toate o reformă agrară, adică o acțiune economică cvasirevoluționară cu rezultate sociale imprevizibile, de vreme ce doar privilegiații censului electoral (oricare le-ar fi fost originea) erau singurii posesori ai unei existențe politice legale. Atunci cînd modernitatea nu se vădea decît prin rupturi, trebuia cu orice preț indus în conștiințele noilor și fragilelor clase de mijloc – avide după lefuri, sinecuri și recunoaștere socială –, clase care formau noua și supraabundenta birocrație de stat, ca și în conștiințele mulțimii de publiciști, reprezentarea unei continuități fără ruptură între arhaismul rural (din solul căruia mulți dintre ei se desprinseseră de curînd) și noua cultură urbană. Totul pentru ca aceleași clase de mijloc să-și conserve iluzia că sînt reprezentantele predestinate ai celui dintîi. Surprinzătoare și singulară afirmare a noii identități naționale în care, confruntată cu modernismul radical al proiectului imanent realizării statului-națiune, folclorismul tratează cutuma arhaică tăgăduind-o: sîntem moștenitorii unei tradiții; aceasta nu se poate armoniza cu noua societate indusă de ideea statului modern constituțional și liberal, dar să facem ca și cum el ar fi moștenitorul tradiției respective, fiindcă numai în acest tip de discurs se găsește unica legitimitate a voinței și a privilegiilor noastre.

---

64. În legătură cu acest subiect, a se vedea, în remarcabila lucrare a lui S. Antohi, *Imaginaire culturel et réalité politique dans la Roumanie moderne. Le Stigmate et l'Utopie,* L'Harmattan, Paris, 1999 (traducere de Cl. Karnoouh și M. Antohi), capitolul V, "Les mots et le monde. La constitution du discours sociopolitique moderne en Roumanie" și, mai ales, lunga notă 15, p. 169. [A se vedea și ediția românească, *Civitas imaginalis: istorie și utopie în cultura română,* ediția a 2-a, revăzută, cu un post-scriptum din 1999, Editura Polirom, Iași, 1999 – *n. trad.*]

65. E interesant să subliniem aici că numai reformații au dezvoltat ideea unei predestinări a acțiunii omului în lume. Dacă, pentru protestanți, predestinarea acțiunii omului în lume ține de voința divină, pentru naționaliștii etniei-popor-națiune, ea ține de un destin metafizic care ar fi în același timp o versiune politico-laică a predestinării divine și o teologizare a politicului predestinării, fenomene care au scăpat sagacității lui Carl Schmitt.

8. Despre eficacitatea identității imaginare

Ceea ce caracterizează rapiditatea nemaipomenită a procesului de urbanizare din Europa Orientală în ultima treime a secolului al XIX-lea rezidă în recompoziția etnică, religioasă și socială a viitoarelor capitale și mari orașe. La începutul anilor 1840, Pesta și Praga erau niște orașe esențialmente germane; Bucureștiul era în schimb un oraș de negustori greci și oleacă de nemți, o curte princiară, boieri români, robi țigani și țărani șerbi, pe scurt, o societate încă medievală în structura ei socială și economică. Cultura savantă a acestor elite era, după loc, o felie de cultură savantă cosmopolită: germanică în Boemia și la Pesta, greacă, otomană, italiană și deja puțin franțuzită la București. Către anii 1890, aceste orașe s-au transformat, respectiv, în orașe cehești, ungurești și românești, chiar dacă germana, în cazul primelor, și franceza, în cazul Bucureștiului, au aproape statutul unei a doua limbi naționale a elitelor.[66]

La începutul secolului al XX-lea, nou-născutele state-națiuni din zona Balcanilor susțineau că și-au desăvîrșit unitatea teritorială pe baza întinderii ariilor lingvistice, determinate în funcție de numărul vorbitorilor și al dialectelor mai mult sau mai puțin apropiate de o limbă "standard" aflată încă în curs de fixare. În Europa Orientală, în Imperiul Austro-Ungar, în imperiile german sau rus, intensificarea mișcărilor naționaliste se sprijină pe aceleași resorturi. Astfel, tinerele state-națiuni și mișcările naționaliste radicalizau o competiție minată de contradicții masive și de conflicte între o legitimitate genealogică, etnică și lingvistică, fondată pe dreptul sîngelui, și o legitimitate fondată pe un contract sociopolitic rezultat dintr-o negociere permanentă între diversele fracțiuni socioeconomice ale conlocuitorilor, care, prin intermediul compromisurilor necesare stabilirii oricărui contract sociopolitic, au elaborat legislațiile favorabile unei gestionări mai mult sau mai puțin pașnice a conflictelor. Așadar, grație acestui contract explicit, formulat nu numai în teorie, în Constituție, ci impus, inclusiv prin forță, în practicile sociopolitice, s-a putut forma o veritabilă societate civilă, care nu se confundă nici cu statul, nici cu sfera intereselor propriu-zis economice. Or, nicio conciliere nu era cu putință între imanența unei naționalități etnice atestate prin dreptul istoric provenit din categorii metafizice anistorice – ale cărui principii îi exclud de la cetățenie pe cei priviți ca străini de etnia statului sau, în cel mai fericit caz, le atribuie o poziție precară, de cetățeni de rangul doi – și dreptul natural modern, pe care ar fi trebuit să se sprijine orice legitimitate și legalitate modernă, monarhică sau republicană, națională și internațională, a suveranității naționale. Pe acest fond apare, aproape simultan, prin dezvoltarea industriei, o nouă antinomie între crezul unei unități originare și atemporale a etnieipopor-națiune în cîmpul închis al suveranității teritoriale a statului și ivirea noilor

66. A se vedea descrierile făcute de Ion Ghica vechiului București, în viața sa de curte, a boierilor, a țăranilor, a țiganilor, a negustorilor străini etc., in *Convorbiri economice*, București, 1865–1875.

actori socioeconomici (burghezia de afaceri și industrială, muncitori și funcționari trăind din salariu), care amenință fragilul postulat al unității organice a națiunii.[67] Între o țărănime sărăcită de explozia subită a capitalismului agrar, un proletariat național tînăr, fără tradiție meșteșugărească, și inflația claselor de mijloc birocratice – elemente parazitare disproporționate, ținînd cont de debilitatea extremă a unei piețe agricole supuse fluctuațiilor imprevizibile ale comerțului internațional și de marea slăbiciune a industriei –, identificarea cu unitatea națională pare prea puțin solidă. Contradicții, sau mai degrabă antinomii, între particularismul etnic, dat ca garanție a unei încununări democratice a etniei-popor-națiune, și uniformizarea generată de modelul unic al modernității, cel al tehnoștiinței, al pieței și al fetișismului mărfii, care slujește această independență: fie că au fost liberale, populiste sau mai tîrziu socialiste și paracomuniste, soluțiile propuse spre ameliorarea subdezvoltării din aceste zone, care nu erau, pînă la urmă, decît o primă "Lume a Treia" a Europei Occidentale (și asta pînă în ajunul celui de-al Doilea Război Mondial), distrugeau iremediabil specificitatea etnică și culturală în numele căreia elitele ceruseră independența națională. Așadar, pe fondul acestui inevitabil și inextricabil caier de tensiuni antinomice izvorînd neîncetat din sferele culturală, economică și politică trebuie înțeles și descifrat mesajul colportat de muzeul de etnografie și de teatralizarea tradițiilor țărănești: ca necesitate imperativă de a instaura în cîmpul ideologic un spațiu în care cultura să ofere o identitate națională puternică în fața inconsistenței sau a slăbiciunii extreme a celor născute din experiența existențială cotidiană, economică și politică. Statele-națiuni ale Europei Orientale și balcanice nu sînt (sau sînt prea puțin) fructul revoluțiilor ori al unor crîncene războaie civile, ci soluția găsită și sancționată prin acorduri internaționale la echilibrul de forțe și la împărțirea zonelor de influență între marile puteri, în urma negocierilor sau a războaielor purtate de unele împotriva altora, fie ele și războaie între micile state, ca interpuși ai primelor. Cerut în numele principiului naționalităților[68] – fără încetare clamat și

67. În legătură cu acest subiect, a se vedea dezbaterea între populiștii și marxiștii români de la începutul secolului al XX-lea și dezbaterea dintre marxiștii și populiștii maghiari din anii 1930. S. Alexandrescu, "Populisme et bourgeoisie: la Roumanie du début du siècle", in *Populismes: restauration et utopie,* coord. C. Durandin și Cl. Karnoouh, publicații ale INALCO, Paris, 1987, p. 11–45.

Z. Tordai, "Le populisme hongrois", in *ibidem*.

68. E interesant de subliniat că Anglia pronunță acest principiu împotriva Austro-Ungariei, acuzată de a fi "închisoarea popoarelor", chiar cînd îi supunea pe buri, deportîndu-i, și refuza, printr-o represiune crîncenă, independența Irlandei. Realitatea epocii e însă mai subtilă.
Prințul G. Bibesco, *Histoire d'une frontière, la Roumanie sur la rive droite du Danube,* Paris, 1883. [A se vedea și ediția românească, G. Bibescu, *Istoria unei fruntarii: România pe malul drept al Dunării,* traducere de Alexandru Em. Florescu, Tipografia Curții Regale, București, 1883 – *n. trad.*]
J. Droz, *L'Europe centrale, évolution historique de l'idée de "Mitteleuropa",* Payot, Paris, 1960.
Autorul arată cum, printre trupele formate din țărani de diverse naționalități din imperiul Austro-Ungariei, identificarea cu un viitor stat-națiune era destul de slabă. Cu excepția cehilor, pînă

mereu batjocorit –, statul-națiune al etniei-popor n-a fost de fapt decît pretextul demolării vechilor imperii, și nu principiul punerii în operă a unui drept universal aplicat tuturor popoarelor care doreau să se emancipeze de sub tutela puterilor suverane.[69]

În cadrul mișcării care va conduce, în mai puțin de un secol, întîi Europa balcanică și apoi Europa Orientală spre o suveranitate politică – sigur, adesea iluzorie, fiindcă, puterea efectivă trecînd de partea economicului, supraviețuirea lor ca state-națiuni depindea de băncile centrale și private ale marilor puteri –, cultura și-a asumat două funcții, în același timp: aceea de a afirma, în termeni etnici (limbă, obiceiuri, religie), o diferență ireductibilă între state și, în termeni identici și mimetici, aceea de a le înălța spre universalism; adică, ceea ce ilustrează dicotomia cultură națională/cultură universală, comună tuturor manualelor de istorie a picturii, a muzicii, a literaturii din Europa Orientală, dicotomie necunoscută pe meleagurile noastre.[70] Totuși, în fața intențiilor unei schizoidii reductive specifice cetățeanului unui stat-națiune al etniei-popor, se înălța irepresibilă forța unificatoare a științei, tehnicii, a curentelor estetice moderne (fiindcă nu mai există cu adevărat o școală națională după Primul Război Mondial) sau, mai prozaic spus, simțul comun al modernității, moda, care se impuneau totodată ca preliminarii conceptuale și necesitate funcțională în vederea participării la marea simfonie a "Progresului". Același model era întrebuințat de toți, prieteni și frați-dușmani. Pe la mijlocul secolului al XIX-lea era evident pentru toată lumea că fiecare țară ce sta să se nască trebuia să aibă școli, licee și universități, academii, teatre, opere, conservatoare și muzee naționale, pentru construirea unei societăți de cetățeni conștienți că aparțin unui stat demn de a intra în concertul "națiunilor civilizate". De pe malurile Vistulei pînă la cele ale Istrului, instituțiile culturale s-au înmulțit sensibil mai rapid decît aplicarea reformelor agrare și dotarea cu cadre autohtone a industriei. În aceste condiții, cine

---

la prăbușirea finală a imperiului nu există dezertare națională în masă în cadrul acestor trupe. A se vedea și S. Zweig, *Journaux, 1912–1940 (Tagebücher)*, Belfond, Paris, 1986, p. 152.
S. Pușcariu, *Memorii*, [ediție de Magdalena Vulpe, prefață de Ion Bulei, Editura Minerva,] București, 1978, p. 6-7. Autorul (1877-1948), celebru lingvist român din Transilvania, profesor la Universitatea din Cluj, format la școala de lingvistică germanică, la Leipzig, amintește cum, petrecîndu-și vacanțele pe malurile Mării Negre, s-a întors în Transilvania, în august 1914, imediat după decretarea mobilizării de către autoritățile austro-ungare. Naționalist român în cadrul Austro-Ungariei, el și-a justificat decizia prin loialitate față de jurămîntul personal făcut împăratului în timpul serviciului militar. Alte vremuri decît acelea în care cuvîntul dat Principelui era înlocuit cu legămîntul față de un stat-națiune.

69. Același laxism principial domnește și astăzi. Odinioară, după înfrîngerea imperiilor centrale, marile puteri impuneau prin forță, inclusiv prin blocadă economică, construirea unei Iugoslavii – pe care slovenii și croații n-o doreau deloc. După sfîrșitul comunismului sovietic, aceleași puteri occidentale au patronat dezmembrarea acesteia, pînă la independența provinciei Kosovo!

70. Autorul se referă la Europa Occidentală. *(N. trad)*.

să fie mai asemenea unul cu altul decît fraţii-inamici care-şi instalează fiecare la el acasă instituţii care – toate – împrumută acelaşi model? Diferenţele nu apar în principiile ideale de la baza lor, ci la aceia care le incarnează şi trag foloase de pe urma lor. Că e predat în română, în maghiară, în poloneză sau în sîrbă, istoricismul rămîne în fundamentele sale metafizice istoricism, adică o obiectivare a acţiunii umane concepute în tiparele raportului modern subiect/obiect. La fel se întîmplă cu aritmetica, algebra şi fizico-chimia, care rămîn mereu aceleaşi în orice limbă ar fi formulate. Impresionismul picturii unui Grigorescu la întoarcerea sa la Bucureşti sau al unui Mednyánszky la revenirea sa la Budapesta, după lungi perioade petrecute cu impresioniştii la Barbizon, la Paris şi în Bretania, e preocupat să rezolve aceleaşi probleme de formă şi de lumină, fie că subiectul e ţăranul din Valahia sau păstorul din Pustă. Instalarea unui sistem bancar, a plăţilor prin poliţe, a unei pieţe bursiere, aici sau dincolo, denotă participarea la o economie de piaţă planetară, aflată în permanentă expansiune. Această dinamică a unificării, începută cu multă vreme în urmă, înainte de naşterea statului-naţiune al etniei-popor în Europa Centrală şi Orientală, mai precis în momentul cuceririi Americii, se înscrie pe deplin, încă de la primele sale tatonări, în ceea ce acum se numeşte mondializare sau globalizare. Într-adevăr, a-i creştina şi a-i aduce în sclavie pe indieni, apoi a importa alţi sclavi din Africa, a potopi Europa cu aurul adus din colonii, în fine, a pune în practică negoţul triunghiular[71] – nu sînt acestea primele momente ale unei mondializări în act?[72]

Unde, aşadar, să găseşti această materie care poate să reprezinte încă, fără contradicţii imediate, singularitatea "identificatoare" şi, prin ea, legitimitatea unei suveranităţi naţionale a etniei-popor unic? Unde să plasezi incomparabilul eroism al maselor – în admirabila sa izolare? Cum să reprezinţi istoricul şi politicul în aşa fel încît să nu pară cîtuşi de puţin o copie a ceva deja experimentat, trăit şi văzut în altă parte? În aculturaţia tradiţiei arhaice, în folclor şi în teatralizarea sa, în poezia savantă scrisă în stil popular şi în decorarea caselor de la oraş sau a vestimentaţiei în "stil naţional", în mercantilizarea obiectelor de artizanat ţărănesc; pe scurt: în exaltarea unui nou particularism: credinţa în cetăţenia etnică – fundament şi garant al statului-naţiune. Dar am reuşit oare să împăcăm astfel şi să depăşim *(aufheben)* contradicţia iniţială dintre dreptul istorico-etnic şi noul contract social, menit să fie pus în operă ca bază de drept a statului modern? Privit de la o oarecare distanţă, pare că, în ciuda eforturilor constante pentru acreditarea tezei singularităţii ireductibile, universalismul rămîne mereu termenul prim, neinstaurînd diferenţa sau limitarea decît în funcţie de destinatarul activităţii sale.

---

71. Circuit comercial care implica trei continente: Europa – Africa – America (cumpăratul sclavilor din Africa, de pildă, revînzarea lor în Americi şi întoarcerea în Europa cu mărfuri specifice, neeuropene: zahăr, mirodenii, tabac etc.). *(N. trad.)*

72. C. Duverger, *La Conversion des Indiens de Nouvelle Espagne,* Seuil, Paris, 1987.

Iată de ce pot afirma că identitatea națională de tip etnic trebuie să se proclame în cadrul universalismului (din care purcede, prin esență), dar limitîndu-l, nu pentru a-i atenua efectele, ci pentru a-l media prin negarea unui Altul identic (și nu cum o face arhaismul țărănesc, care-l ignoră pe Altul diferit sau îi împrumută elemente culturale, cărora le va oferi propriile sale semnificații). Negare a Altuia identic în destinul său de stat al etniei-popor-națiune advers, căci fiecare își află în ea energia inepuizabilă a unei diferențe postulate ca atemporală. Altfel spus, fiindcă Altul reprezintă pentru mine inamicul etern, eu, la rîndul meu, putînd reprezenta pentru el un inamic la fel de atemporal, sînt astfel pe deplin legitimat să mă afirm în prezentul meu. În timp ce cultura națională de masă își oferă noile ideograme și noile sale spectacole tăgăduind ceea ce a generat-o – adică modernitatea statului-națiune –, identitatea națională, construită pe ruinele tradiției, nu se poate afirma decît prin permanenta negare, implicită sau explicită, a unor entități asemănătoare ei, sub figura familiară a dușmanului "ereditar". Acesta nu poate dispărea – căci ar trebui atunci din nou înlocuit –, decît cu pericolul de a vedea spărgîndu-se oglinda magică, aceea care, de fiecare dată cînd e întrebată, ne restituie imaginea pozitivă de sine, creată prin prisma imanentei amenințări construite pe prezența unui Altul identic, ascuns acolo, incarnat în interiorul și în afara frontierelor naționale.[73]

Ceea ce unii etnologi germani, pe la mijlocul anilor 1960, vor numi "folclorism" – respectiv nepotrivita întrebuințare a tradițiilor, care, în opinia mea, era deja prezent în presupozițiile "științei" folclorului – nu poate fi înțeles pe deplin decît în categoriile unei teorii istorico-etnice și mitico-genealogice a poporului și a statului, ale cărei puneri în scenă și discursuri de "stil țărănesc" constituie un soi de vulgarizare legitimată prin știință și morală și destinată creării unei culturi comune pentru toți cetățenii. Acest recurs la arhaism constituie fundamentul său – fiindcă e legat de temeiurile posibilității statului-națiune al etniei-popor – și se dovedește de o magis-

73. Iată un exemplu al acestei identificări negative de tip specular în argumentele pe care istoricul român Xenopol le opunea textelor propagandiste publicate de maghiari cînd au sărbătorit o mie de ani de la încoronarea Sfîntului Ștefan: "E un lucru demn de atenție. Cercetînd originile figurilor marcante ale Ungariei s-a constatat că aparțin altor rase decît aceea a maghiarilor. [...] Fiind de rasă turanică, ungurii, nu mai puțin decît congenerii lor turci otomani, n-ar fi fost capabili să adopte principiile pe care se bazează civilizația europeană [...] Nu înțelegem de ce maghiarii, care sînt exact de aceeași rasă ca și turcii, ar fi un element cumva civilizabil, în aceeași măsură cu rasele ariene. Singura explicație a veleităților civilizatoare ale maghiarilor rezidă în amestecul lor cu sînge arian, care le-a dat posibilitatea de a asimila, măcar pînă la un punct, cultura europeană. [...] Dar, dacă amestecul cu arienii a dat poporului maghiar posibilitatea de a se ridica măcar cîteva trepte pe scara civilizației, limba impusă produsului acestui amestec rămîne totuși o piedică serioasă în fața dezvoltării complete a ideii de civilizație", in A. de Gubernatis, *La Roumanie et les Roumains: impressions de voyage et d'études,* Firenze, 1898, p. 294–296.
Nu e fără interes, pentru cititor, să compare, pentru aceeași epocă, stadiul civilizației din România și verdictul extrem de sever dat de geograful francez E. de Martonne în teza sa de doctorat, de altfel favorabilă tezelor istoricilor români, *La Valachie, essai de monographie géographique,* Paris, 1902.

trală economie: lui îi este dat să creeze condiţiile consensului cultural general în cadrul căruia se dedică aceleiaşi credinţe atît aristocratul latifundiar, cît şi ţăranul cel mai prăpădit, funcţionarul cu frica-n oase şi negustorul temător, meşteşugarul sărăcit şi muncitorul dezrădăcinat. Unic loc ideologic, în care se cristalizează, cu cele mai mici costuri şi riscuri politice pentru clasele dominante, postulatele unei unităţi culturale originare: folclorul, etnografia şi folclorismul, fiecare în vederea publicului propriu, au datoria de a reinterpreta diferenţele culturale, diversitatea experienţelor istorice ale diverselor grupuri sociale şi contrastele economice sau politice contemporane cele mai evidente. A netezi diferenţele din sînul colectivităţii etnico-naţionale şi a le accentua în exteriorul acesteia rămîne sarcina istorică şi ideologică a folclorului şi a folclorismului. Iată noul cult laic al poporului unificat sub toiagul arhaismului popular, care permite cu uşurinţă îndepărtarea a ceea ce, dincolo de diferenţele anterioare, religii, limbi şi obiceiuri etc., putea să apropie comunităţile arhaice, pe de o parte, iar pe de alta, să astupe hiaturile căscate în creuzetul mişcării sociale moderne. Oricare le-ar fi fost adevăratele ambiţii ştiinţifice şi estetice, niciodată folclorul, folclorismul şi statutul transcendental al istoricizării lor ca istorie naţională n-au fost scutite de intenţii politice (cum să fi fost?), de vreme ce ele rămîneau în primul rînd în slujba ambiţiilor unui nou Principe, statul-naţiune al etniei-popor.[74]

Intenţia mea nu e să subestimez – sau să neg – faptul că operele culturale înfăptuite în Europa Orientală şi balcanică s-ar fi putut situa cu uşurinţă în cadrul preocupărilor formale şi existenţiale împărtăşite de atîţia artişti europeni. Dar se ştie că ele erau, ca şi în Europa Occidentală, rezervate unei elite restrînse şi cosmopolite. Era epoca în care Liszt clama: "Patria mea este Europa". Simbolistul român Macedonski sau maghiarul Ady îşi exprimau neliniştile în mişcarea unei culturi care, de la sfîrşitul Evului Mediu, se îndepărta inexorabil de popular.[75] Cu toate acestea, adagiul compozitorului maghiar părea primejdios pentru proiectul cultural al statului-naţiune al poporului etniei, căci pune în evidenţă relaţia de strînsă dependenţă dintre periferii şi centre. Într-adevăr, de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea, regiunile din estul şi sud-estul Europei joacă rolul unei periferii a culturii occidentale sau ruse. Căci la Sankt Petersburg, şi nu altundeva, şi-a găsit refugiul pe lîngă Petru cel Mare principele-istoric Dimitrie Cantemir, atunci cînd otomanii l-au alungat de pe tronul

74. Cf. lecţia inaugurală a lui M. Kogălniceanu, ţinută în 1842 la Academia Mihăileană din Iaşi (creată în 1837 de domnitorul Mihail Sturdza), în care afirmă că istoria e arma privilegiată a luptei pentru independenţa naţională, in *Cronicele României séu Letopiseţele Moldaviei şi Valahiei*, vol. I, "Cuvîntu introductivu la Istoria Naţională", ediţia a doua, Bucuresci, 1872, p. V–XLIII.
O. Densusianu, *op. cit.*, p. XXX–XXXI.

75. P. Zumthor, *Essais de poétique médievale,* Seuil, Paris, 1972, p. 43. [A se vedea şi ediţia românească, *Încercare de poetică medievală,* traducere şi prefaţă de Maria Carpov, Editura Univers, Bucureşti, 1983 – *n. trad.*]

Moldovei; la Paris şi-a împlinit, mai tîrziu, Chopin un geniu muzical care descinde mai degrabă din Mozart decît din muzica populară poloneză (dar Bach nu compusese, şi el, *poloneze?*); şi tot la Paris a găsit Brîncuşi o expresie inedită sculpturii, una care nu avea decît legături destul de îndepărtate cu meşteşugul din Oltenia sa natală.[76] "Stilul naţional" al culturii statului-naţiune al poporului etniei captează şi-şi însuşeşte formele şi temele inventate şi tratate de centru în favoarea unui mesaj idiosincrazic bazat pe adjoncţiunea unor simple ornamente, iar apoi pretinde că e singurul care le deţine cheia.

Să privim tabloul lui Ágost Canzi, *Szüreti ünnepély Vác vidékén* (Sărbătoarea culesului viei la Vác).[77] Într-un peisaj de compoziţie comună în epocă, pictat după canoanele unui academism coborît din maeştrii neoclasicismului, se desfăşoară un ritual întîlnit în toate regiunile viticole europene. În prim-plan, un grup de oameni tineri, femei, copii şi lăutari ţigani dansează, îşi fac curte şi se joacă în jurul a doi bărbaţi mai în vîrstă, care poartă un coş încărcat cu struguri grei, negri şi aurii. Dacă n-ar fi fost costumul purtat de bărbaţi (în stil maghiar, şi nu autentic ţărănesc) şi mai ales drapelul în culorile naţionale maghiare (un tricolor roşu, alb şi verde), fluturat de un al treilea care închină paharul către cu vecinul său, nu e nimic în acest spectacol eminamente folcloric care să nu fie o scenă produsă şi reprodusă, văzută şi răsvăzută şi prin alte părţi.[78] Peisajele, dispunerea volumelor şi a personajelor aparţin unei concepţii a reprezentării picturale născute din Renaşterea italiană, în care doar elementele decorative semnalează că sîntem pe alte meleaguri. Metode şi forme universale, pe de o parte, particularism al garnisirilor decorative, pe de alta, stilul naţional organizează în incinta muzeului de artă un alt aspect al pedagogiei cultului laic al tradiţiei populare. Nu mai sîntem în muzeul de etnografie, unde obiectul ţărănesc capătă o aură de obiect de artă, ci la muzeul de artă plastică *[des Beaux-Arts],* unde însuşi obiectul de artă e cel ce se îmbracă în flenduri de reprezentări rituale rurale, înfoiate de un naturalism arcadian. Aceste imagini se adresează înainte de toate aristocraţiei urbanizate, burgheziei emergente, tinerelor clase de mijloc urbane deja integrate în viaţa modernă. În numele unui stat-naţiune al poporului fondat pe etnie, se pare că trebuie promovată o prezenţă ţărănească

76. S. Geist, *Brâncuşi: A Study of the Sculpture,* Grossman Publishers, New York, 1968. [A se vedea şi ediţia românească, *Brâncuşi: un studiu asupra sculpturii,* traducere de Andrei Brezianu, Editura Meridiane, Bucureşti, 1973 – *n. trad.*]
R. Varia, *Brâncuşi,* Rizzoli international, New York, 1987.

77. Pictat în 1859, acest tablou este expus în Budapesta, la *Magyar nemzeti gáléria.* Vác este astăzi un mic oraş rezidenţial de la periferiile Budapestei, înconjurate de coline acoperite de viţă-de-vie.

78. A se vedea tablourile pictate de Léopold Robert, *L'Arrivée des moissonneurs dans les marais Pontins* (1830) sau *Le Retour de la Madone de l'Arc* (1830), in *Les Peintres et le paysan au XIXe siècle, op. cit.,* p. 14–15.
A se vedea şi tabloul lui Karl Krazeisen, *View of Aegina* (1826), in F.-M. Tsigakou, *The Rediscovery of Greece, Travellers and Painters of the Romantic Era,* Thames and Hudson, London, 1981.

imaginară, o lume rurală aseptizată, curată, bună, autentică, dar în același timp supusă, în vreme ce noii ordini moderne nici măcar nu-i pasă de mizeria reală pe care o provoacă în zonele rurale și la marginea orașelor. Unitatea culturală a etniei-popor-națiune postulează un sentiment imediat de apartenență națională din partea unei țărănimii care, de fapt, nu înțelegea nimic din asta sau înțelegea atît de puțin, încît ea trebuia să-i fie băgată în cap cu de-a sila.[79]

Iată, schițate pe scurt, trăsăturile constitutive ale preconcepțiilor guvernînd atîtea descrieri folclorice și reprezentări ale folclorismului. Cu toate acestea, sîntem departe de a epuiza toate resorturile ideologice ale acestei captări a arhaismului țărănesc și complexa sa geneză în cadrul gîndirii europene moderne. Voi reveni la asta în continuare, cînd mă voi ocupa de metafizicile naționale românești; chestiunea trebuia totuși abordată, de vreme ce avem de înțeles implicațiile și mutațiile suferite de folclorism în momentul la care cultura națională de masă, la edificarea căreia a contribuit masiv, dă înapoi în fața planetarizării modelelor informative și a produselor culturale.

9. A CONSTRUI ȘI A RECONSTRUI ILUZIILE

Cum să mai poată supraviețui folclorismul cînd, pretutindeni în Europa Orientală, toată lumea visează la o libertate individuală măsurată după posibilitatea consumului frenetic de produse culturale anglo-saxone? Cum mai poate fi aflat solul hrănitor al unei tradiții țărănești care și-ar supraviețui, cînd astăzi proletariatul, clasele de mijloc ale unei birocrații enorme, țărănimea transformată încetul cu încetul într-o societate de agricultori și, în unele țări, chiar micii comercianți sînt ceea ce formează esențialul dintr-o societate națională? Particularitățile locale care, în ajunul celui de-al Doilea Război Mondial, încă dominau conștiința de sine țărănească au fost definitiv sau aproape ruinate în urma răsturnărilor care au urmat: mai întîi noua ordine germană și prăbușirea sa, apoi stabilirea de noi zone de influență și ordinea sovietică. Deplasări masive de populații, deportări, exterminări, epurări, emigrări din motive rasiale, naționale, religioase sau ideologice, urmate în același timp de o industrializare frenetică, te fac să te gîndești că poate s-a reușit cu isprăvirea unui arhaism pînă atunci recalcitrant și protejat, în ciuda diverselor silnicii, de eterogenitatea etnică și religioasă a imperiilor și a statelor-națiuni în prima lor fază. În deceniul care a urmat celui de-al Doilea Război Mondial, cînd triumfă o nouă etapă

79. G. D'Azambura, "Le conflict des races en Macédoine", in *La Science sociale*, seria III, Paris, 1904. Privind aspectul nonbelicos, și deci în afara reprezentărilor unui naționalism de stat din partea țărănimii, a se vedea excelenta teză a lui C. Durandin, *La Politique française et les Roumains 1878–1913: à la recherche d'une influence*, Paris, 1980, teză reprografiată. A se vedea mai precis în volumul 1, p. 165, mărturia consulului Franței la Varna: "În locul unui spirit războinic, n-am întîlnit decît o puternică nemulțumire și regretele amare de a-și fi părăsit familia și negoțul".

a universalismului, comunismul în versiunea sa sovietică, şi cînd se dezvoltă o nouă cultură de masă, prin care militanţii cred că pot frînge pe vecie tradiţia arhaismului ţărănesc şi neotradiţia (folclorismul naţionalist), vine momentul cînd ţăranii majoritari au de ales între proletarizare şi deportare. Conform vechiului cuvînt de ordine stalinist, trebuia, cu orice preţ şi în cîţiva ani, să fie prins din urmă Occidentul – modelul oricărei deveniri moderne.

Considerîndu-l din punctul de vedere al colectivităţii naţionale, putem, alături de G. M. Tamás, înţelege stalinismul ca pe un mijloc, fireşte îngrozitor, de a accelera sfîrşitul forţelor centrifuge ale neotradiţiei, în virtutea unui model care se gîndea pe sine şi se reprezenta ca universalist.[80] Or, aplicarea modelului stalinist, transformînd simultan regimul economic, compoziţia socială a statului-naţiune (respectat în formele sale juridice internaţionale) şi referenţii ideologici şi materiali ai societăţilor Europei Orientale, a dat naştere şi unor mutaţii în conceperea legitimităţii politice. Aceste regimuri succedau unor societăţi naţionaliste, prea adesea fascizante şi xenofobe, în care, pînă la sfîrşitul celui de-al Doilea Război Mondial, ţăranii trăiseră în prelungirea unui feudalism local mai mult sau mai puţin adaptat pieţei capitaliste agrare; dar noua societate, răsărită dintr-un război cu consecinţe traumatice nemaivăzute, odată cîştigată, de voie sau de nevoie, de partea noului regim, cerea cîteva compensaţii pentru sacrificiile sale: pe scurt, fiindcă i se promisese "un viitor luminos", trebuia, vezi bine, ca, într-o bună zi, să vină lumina ori barem o geană de lumină, aşa încît să se împlinească speranţele propovăduite în discursul bolşevic. Revoltele, revoluţiile sau rezistenţa pasivă de după cel de-al XX-lea Congres al PCUS nu se datorează – cum se încrîncenează să ne convingă în chip nătîng o ştiinţă politică plină de pretenţii şi orbită de anticomunism primar – absenţei unei libertăţi politice adesea necunoscute în cultura politică a Europei Orientale, ci ele îşi trag vigoarea dintr-un resentiment, dintr-o ciudă pe promisiunile de belşug nerespectate, cu toate zdrobitoarele sacrificii la care se consimţise. După mine, nu efectul unei morale imanente a clasei muncitoare i-a împins, în 1956, pe muncitorii de la uzinele Csepel din Budapesta să manifeste cea mai hotărîtă rezistenţă împotriva intervenţiei sovietice; la fel, conservatorismul popular nu oferă deloc o explicaţie suficientă pentru a înţelege susţinerea fără vlagă acordată de muncitorii cehi, în 1968, reformiştilor Primăverii de la Praga: nu cumva intuiseră ei în anunţul viitoarelor reforme economice o deteriorare a situaţiei lor precedente? La o distanţă de doisprezece ani între ele, aceste atitudini contradictorii traduc ambiguitatea răspunsurilor articulate în jurul promisiunilor făcute şi nerespectate de modelul sovietic: în primul caz, refuzul sacrificiului fără compensaţie, în al doilea, presimţirea unui surplus de muncă în schimbul unui beneficiu nesigur. E aşa fiindcă, pe urmele lui Marx, care face din proletariat, după burghezie, moştenitorul Luminilor, modelul sovietic, modificat de Lenin şi Stalin, cheamă la epifania progresului în sînul lui şi,

80. G. M. Tamás, seminar ţinut la EHESS, în septembrie 1986.

în consecință, la o teleologie a prosperității materiale (că ea vine ori nu, asta nu invalidează cu nimic fundamentele modelului). Din această pricină, comunismul sovietic întreține un raport de complementaritate funcțională (și nu de diferență esențială) cu capitalismul și paradigma sa incarnată, Statele Unite ale Americii.[81] Oricare ar fi amănuntele istoriografice și în ciuda disparităților regionale și a arhaismelor care mai persistă ici sau colo, statele-națiuni ale Europei Orientale nu mai sînt astăzi, așa cum erau nu demult, această primă Lume a Treia a Occidentului. Au devenit Lumea a Doua.

Totuși, în pofida acestei puternice și irezistibile mișcări a destinului modernității tehno-științifice, se constată o hipertrofie contemporană a spectacolelor folclorice și a folclorismului, care nu pot fi confundate, cum insistam deja, cu simplele distracții. Folclorismul, ca și etnografia și folclorul, face mereu obiectul unei intense solicitudini din partea instituțiilor culturale comuniste. Dacă ele continuă încă să-și asume vocația primă în celebrarea cultului laic al originilor etniei poporului-națiune, s-au angajat de acum într-un soi de *aggiornamento* al acestui cult pentru a face față noului cosmopolitism, de această dată nu al elitelor, ci al culturii de masă planetare, care subminează atît modelul bolșevic, cît și pe acela al culturii naționale de masă.

Masificare a salariatului, uniformizare a "locuitului" și a "mîncatului", a vestimentației, mondializare și mercantilizare generalizată a obiectelor culturale, destrămare a utopiilor mesianice moderne, dezvoltare fără precedent a unui consumerism individual, ca și iruperea – mai întîi în Vest, apoi în Est – a unei noi convivialități bazate pe un individualism libertarian (și nonanarhist), atît în sînul microcomunităților urbane, cît și în megabuluciri populare întru divertisment, tot acest ansamblu de mișcări se desparte net de vechile solidarități sociale (partide, sindicate, mișcări de tineret, asociații culturale diverse). Această sinergie de fenomene specifice modernității tîrzii (sau postmoderne), produsă prin dezagregarea societăților rurale și a primelor forme de urbanizare, fisurează, sapă, erodează, alterează, desface, minează, distruge și ruinează iremediabil bazele unui particularism național, pînă la a face caducă ideea însăși de stat-națiune al poporului etniei. Am amintit undeva mai sus rolul jucat de jazz, de *folk,* de *rock,* de *jeans,* de *t-shirt,* de *fast-food,* de țigaretele americane și, *last but not least,* de paradigma Coca-Cola. În plus, generalizarea turismului popular creează astăzi o conștiință a similarităților de situații care trec dincolo de frontiere, de limbi, de religii, pe scurt, referenții care fondau altădată, în chip absolut, suveranitatea statului-națiune.

În contextul contemporaneității noastre, poate părea derizoriu și anacronic să mai recurgi la spectacolul folcloric pentru a perpetua o legitimitate politică care nu mai are a se impune decît în politicile de *Welfare.* Pe de altă parte, reîntoarcerea la pămînt, predicată de unele curente ale opoziției din Ungaria, dar și, cumva difuz

81. V. Boret, *Le Paradis infernal (URSS, 1933),* Paris, 1933, p. 85-86.

și confuz, în România, în rîndul unor intelectuali și artiști, n-a avut darul să-i lase liniștiți pe responsabilii comuniști – ca bolșevici de nădejde, ei privesc cu neîncredere orice solidaritate socială transversală. De aceea, în prezent e mai puțin vorba de a legitima, cît de a reafirma o autoritate prin intermediul unei reificări a tradiției țărănești reinventate și reînvestite cu un sens nou în raport cu intențiile primului folclorism. Pe scena teatrului, în casele de cultură, autoritate, legitimitate, modernitate și modernitate tardivă se articulează reciproc, recuperînd elanurile generațiilor celor mai tinere, aflate în căutarea unei solidarități comunitare mitizate. În epoca în care se afirma identitatea națională prin analogie cu identitatea etnică arhaică, grupuri de țărani erau aduse pe scenele teatrelor, în piețele orașelor, în saloanele reședințelor regale. De acum înainte, studenții, muncitorii, profesioniștii vor fi aceia care vor juca spectacolul riturilor.[82] Pe cînd, în epoca primului folclorism, iluzia teatrală răsărea din artificialitatea situației spațio-temporale a jocului făcut de țăranul-actor – care de altfel te putea face să crezi în autenticitatea parodiilor sale de scene rituale –, astăzi, în anii 1970-1980, această iluzie primă este dublată de artificialitatea raportului dintre conștiința actorilor și semnificația pierdută a riturilor.[83] Complet despuiate de eficiența lor simbolică arhaică, parodiile de rituri sînt reînvestite cu o nouă încărcătură simbolică, în care statul-națiune al etniei-popor, devenit al său Partid-națiune, nu mai formează decît un tot organic împărtășind o moștenire anteistorică. La începutul secolului al XX-lea, statul-națiune și elitele lui culturale căutau să unifice prin folclorism, în una și aceeași entitate, populații cu experiențe istorice, sociale și religioase diferite; acum, noul stat-partid-națiune al etniei-popor are a răspunde aspirațiilor de bunăstare și propune un model nou, care, fără a renega trecutul fondator – respins în momentul său revoluționar –, să ofere viitorului imediat o fericire plauzibilă și fără ruptură cu puterea aflată la cîrmă. O dată în plus, referința la arhaismul țărănesc și la comunitarismul rustic este cea care se dovedește ideologic aptă să mențină simultan legitimitatea moștenirii originare și afirmarea unei autorități construite explicit împotriva ei. Pericolul care amenință astăzi autoritatea comunistă nu mai este arhaismul refractar față de un stat ale cărui finalități îi sînt incomprehensibile, nici reificarea unui trecut mitizat, cvasiatemporal, chiar și contrazicînd el principiile moderniste ale Partidului Comunist, ci un spirit critic care și-ar îndrepta armele asupra legitimității acestei autorități – atunci cînd aceasta își justifică puterea reală și cotidiană prin capacitatea de a concretiza bunăstarea pe care o anunță necontenit a sosi curînd.

---

82. O remarcabilă ilustrare a acestei a doua epoci a folclorismului a făcut obiectul unei importante lucrări, apărute la Budapesta. F. Bódor (coord.), *Nomád nemzedék*, Népművelési Propaganda Iroda, Budapest, 1981. Cf. în special, articolul lui I. Vitányi, "A népművészet szerepe ma", p. 45-49; și acela al lui S. Csoóri, "Érték és időszerűség". Trebuie precizat și că acest volum e însoțit de o foarte bogată ilustrație fotografică.

83. *Nomád nemzedék, op. cit.*

Iată de ce în versiunea reînnoită a folclorismului și în entuziasmul suscitat de ea în rîndurile tinerei generații se mai poate distinge și o adevărată forță cathartică.[84] Față de uzura marilor ideologii contemporane – "sfîrșitul marilor narațiuni", cum spune Lyotard –, folclorismul care renaște înfățișează ultima versiune, desigur trivializată, a paradisului pierdut, a unui ideal agrest, a unei diorame arhaizante, în care o viață rurală naiv pașnică și îndestulată ar asigura bunăstarea pe care modernitatea industrială și urbană n-o acordă decît la pachet cu injustiția, suferința și angoasanta izolare individualistă. Însă tot bunăstarea rămîne scopul, iar nu stranietatea "sălbatică" a vechii țărănimi – despre care nici nu se pomenește, de nu doar pentru a i se comemora involuntara epopee tăcută.[85] Avem acolo, pe malurile Dunării, sub forma unei schițe, semnul iremediabilului triumf al modernității tîrzii, fie și una șovăielnică încă pe cînd se smulge, cu prețul unor mari sacrificii, din servitutea primei industrializări.

La momentul de față, odată descifrat primul și al doilea folclorism, se înțelege cum laicizarea riturilor în cultul statului-națiune al poporului etniei și felul de *catharsis* oferit de spectacolul acestui cult își asumă perfect funcția de obiectivare mnemonică și terapeutică, *paideia,* de care ne-a vorbit cu mult înainte Aristotel. Într-adevăr, știința folclorului și folclorismul joacă pe registre diferite ale memoriei, ștergînd în prezentul lor contradicțiile cele mai evidente, ca și ireductibilele transcendențe arhaice, cele mai mediate, care nu sînt niciodată în situația de a conforta și voința statului-națiune (sau versiunea sa reînnoită prin Partidul-națiune), și noile aspirații ale maselor urbane. Ritul nu alină și nu vindecă, el revelează și disimulează totodată prezentarea unui transcendent în credință sau, cum scria Plutarh despre oracol, citîndu-l pe Heraclit – "Stăpînul, al cărui oracol se află la Delfi, nici nu vorbește nici nu tăinuiește nimic, ci se exprimă numai prin semne".[86] Dacă ritul este acest stăpîn, atunci, într-adevăr, el semnifică prin ceea ce spune și nu spune, în revelație și în disimulare. Or, catharsisul nu aparține nici ordinii ritului, nici celei a credinței și, în vreme ce catharsisul lucrează în sînul iluziei generate de spectacolul teatral, iluzie sesizată ca atare de actori și spectatori, credința a cărei voință provoacă ritul învestește spectacolul cu o revelație care prezentifică și metaforizează transcendența, ceea ce garantează unicitatea și irevocabilitatea esenței fiindului

84. Aceasta este, pare-mi-se, cauza imensului succes repurtat în rîndul tinerilor de spectacolele "istorico-folk" produse și animate de unul dintre poeții oficiali români, Adrian Păunescu, spectacole care adunau chiar și cîte treizeci-patruzeci de mii de oameni.

85. M. Olos, "Despre minune sau performanță în folclor și artele moderne", in *Calendarul Maramureșului,* Baia Mare, 1980.

86. "Heraclit", fragmentul XCIII, în *Les Présocratiques,* sub coordonarea și în traducerea lui J.-P. Dumont, Gallimard, Pléiade, 1988, p. 167. Citat de Plutarh, *Pourquoi la prophétesse Pythie ne rend plus les oracles en vers,* 21, 404 D.[Citat după *Filosofia greacă pînă la Platon,* I, Partea a 2-a, redactori-coordonatori Adelina Piatkowski și Ion Banu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979, p. 362 – *n. red.*]

comunitar. Altfel spus, odată stinse luminile rampei, fiecare o ia din loc spre ocupațiile sale zilnice, la fabrică, la birou, la universitate. Creatorii și politicienii care le folosesc presupun că în memoria spectatorului va rămîne o lecție de etnografie, de istorie și de educație civică, cu rostul de a stabili un sistem de referințe simple și eficiente, valabile pentru toți, care, la pînă la urmă, reprezintă dogma fundamentală a autorității legitimate a statului-națiune al etniei, în toate ipostazele sale politice, inclusiv în cea comunistă. Brecht credea că al său catharsis teatral oferea fermentul, emoțiile și argumentele revoltei sociale împotriva oprimării și a exploatării. Nimic în riturile societăților țărănești arhaice nu seamănă însă cu această terapie colectivă militantă, căci, odată săvîrșită proba reală pe care acestea o reprezintă de fiecare dată (fie și cea a cheltuielilor ostentative sau a excesului halucinatoriu sub puterea alcoolului, a ritmurilor și a cîntecelor), odată isprăvit, așadar, ciclul reprezentațiilor lor, oamenii se reîntorceau de la ele la truda și la mizeria de zi cu zi, nu înainte însă ca întreaga comunitate să-și fi reafirmat și proclamat autenticitatea singulară în expresia prin metafore a principiilor și a valorilor transcendente care-i comandau felul de a fi pe lume și în lume.

Dacă acceptăm această diferență ireductibilă dintre finalitatea riturilor și aceea a folclorului folclorizat, trebuie atunci să cădem de acord în privința ineluctabilului rezultat al punerilor în scenă folclorice: anihilarea principiilor care generează riturile. Și dacă, în sfîrșit, riturile nu au nicio altă rațiune de a exista decît reeditarea acestei rațiuni de a exista fiindcă purcede din transcendent, trebuie atunci să admitem cu necesitate că folclorismul (și implicit știința folclorului) – înțeles ca manifestare estetică a unei voințe de esență politică – ține de o inteligibilitate care le este, în chip absolut și definitiv, străină.

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

V. Cum să devii modern?

"Este posibilă o stare elevată a omenirii, în care Europa popoarelor este o tulbure uitare, în care însă Europa continuă să trăiască în treizeci de cărți foarte vechi, niciodată învechite." (Fr. Nietzsche, *Călătorul și umbra sa*[1])

"Epoca noastră e atît de înveninată de minciună că preface în minciună orice atinge. Iar noi aparținem epocii noastre; n-avem niciun motiv să ne credem deasupra ei." (Simone Weil, *L'Encracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain* [Înrădăcinarea. Preliminarii la o declarație a îndatoririlor față de ființa umană])

1. O vecinătate problematică

De mai bine de zece ani, Occidentul a renunțat la vechea prietenie pentru România, îndreptînd-o spre Ungaria - multă vreme privită cu rezerve din pricina loialității sale pentru Puterile Centrale din timpul Primului Război Mondial, a angajării în revoluția bolșevică din 1919 și pentru păstrarea alianței cu Germania nazistă în 1944. Acum, Occidentul îi acuză pe români de lașitate politică, comparîndu-i cu vecinii lor iugoslavi - bătrîni eretici ai Kominternului - și cu maghiarii - de mult știuți ca mîndri și curajoși, temerari și revoluționari. Dar cine-ar putea oare prezice, pe scara timpului - mult mai largă decît viețile noastre -, că maghiaritatea, altădată inexpugnabilă, nu va fi deloc atinsă, precum alte identități naționale, de un rău incurabil, care să-i anuleze unicitatea: adică de mcdonaldizare și de coca-colizarea lumii?

Ceea ce mi se pare cu adevărat tragic în România lui Ceaușescu nu e lipsa obiectelor tehnice capabile de performanțe uimitoare, nici absența alimentelor rare, importate de peste mări și țări, ci penuria continuă de alimente tradiționale. În acest sens, România seamănă cu toate celelalte țări din Lumea a Treia capitalistă, unde se încuibează sărăcia îndată ce intră în spirala dezvoltării univoce impuse de Occident. Cîte națiuni, în situația unor lipsuri endemice, cîteodată chiar de foamete, nu se mîndresc cu capitale care afișează aroganța somptuoasă a zgîrie-norilor și magazine cu produse de lux foarte scumpe? Într-un stil balcano-comunist, învălmășit, dar autoritar, centralizat la extrem și corupt - chiar dacă și mai umanizat, pe alocuri -, Bucureștiul nu scapă acestui destin. Iată de ce, în același timp și în ciuda

1. Citat după ediția românească, Friedrich Nietzsche, *Opere complete, op. cit.*, vol. 3, p. 410. *(N. trad.)*

discursurilor culturaliste, cultura română a intrat ireversibil în ciclul unei modernităţi care face caducă, anacronică – de nu chiar obscenă de-a dreptul – orice urmă de arhaism autentic. Doar simulacrele au aici drept de cetate – dar unele ce nu depăşesc valoarea unui produs comercial turistic ori limitele marilor liturghii culturale unde se reafirmă şi se confirmă unitatea perenă a naţiunii, sub egida Partidului-stat, pus în locul transcendentului divin, fără a manifesta totuşi plenar perenitatea acestuia: în fapt, regimul comunist însuşi suferă evoluţii interne care fac din el o putere labilă, în continuă prefacere.

Astăzi, în anii 1980, e cu siguranţă mai plăcut să trăieşti la Budapesta decît la Bucureşti. Dar a fost măsurat vreodată vidul etic creat în Ungaria de febra consumerismului şi de cursa năpraznică a banului care i-a mînat pe salariaţi spre liberalizarea micilor întreprinderi şi a micului comerţ? Cînd poetul şi eseistul populist Csoóri denunţă Ungaria ca un coş de gunoi unde se deversează toată subcultura[2] occidentală, el subliniază o realitate imediat perceptibilă, dar cade în orbire atunci cînd pretinde a găsi în ţară o forţă colectivă capabilă să ofere o altă soluţie. Toată lumea – sau aproape toată lumea – nu aspiră decît la a se hrăni, a se ghiftui cu aceste deşeuri. Chestionînd de curînd nişte muncitori-ţărani din regiunea ungurească Pécs, pentru a le afla opinia cu privire la mişcările adunate în *Forumul democratic,* m-am pomenit verde-n faţă cu răspunsul:

– Nu ştim, nu cunoaştem...

Continuînd conversaţia cu un aer pretins naiv, m-am arătat îngrijorat de zisa lor necunoaştere:

– N-are nicio importanţă, domnule, noi vrem să cîştigăm bani; să ne lase să facem ce vrem şi totul va fi bine.

– Dar, adăugam eu, cum rămîne cu democraţia?

– Ni se rupe de ea, domnule, ce ne pasă nouă de discuţiile astea din care nu pricepem nimic? Nu e treaba noastră.

– Eu, adăugă unul dintre ei, vreau să mai cumpăr o maşină pentru fii-mea, care învaţă la universitate.

Altul poftea să-şi sporească averea pentru a-şi construi o casă şi mai mare decît cea – deja imensă – în care se desfăşura această conversaţie din frînturi.

Ceea ce e pe placul Occidentului de la o vreme încoace, adică reformismul economic *à la hongroise,* a favorizat dezvoltarea – cu o viteză nemaipomenită – a unui capitalism mercantil şi sălbatic, care produce disparităţi la nivelul vieţii de zi cu zi, suscitînd tensiuni şi angoase sociale dezgolite de orice conţinut politic. Dar nu înalţii funcţionari ai regimului – *nomenklatura* – sînt cei ce afişează semnele vizibile ale privilegiilor consumiste (maşini de lux, haine de firmă, bijuterii rare, vile somptuoase pe

2. În original, *la sous-culture* – aici în sensul de erzaţ, drojdie, *i.e.* produse şi forme culturale de calitate inferioară, iar nu cu semnificaţia tehnică, neutrală, a cuvîntului în antropologie. *(N. red.)*

colinele Budei, dineuri în restaurante șic, reședințe de vacanță fastuoase pe malul lacului Balaton etc.), ci comercianții, meșteșugarii, juriștii, medicii cu cabinete particulare, informaticienii, pe scurt, toți cei care au știut să-și facă marfa să circule sau să-și fructifice, dincolo de constrîngerile birocratice, serviciile și talentul. Iată care e ocupația principală a oamenilor.

În acest joc al constrîngerilor, care face ca Ungaria să semene puțin cîte puțin și inexorabil cu țările occidentale în criză (căci, pentru majoritatea cetățenilor, *perestroika* ungurească e trăită în termeni de criză economică și socială), se ghicește teama ce a cuprins cadrele Partidului Muncitoresc Maghiar. În condițiile dezechilibrelor socio-economice generate de noua economie (apariția unui șomaj oficial recunoscut, de pildă), partidul poate să-și piardă pînă și bruma de credibilitate care-i mai rămăsese în rîndul păturilor populare de origine rurală, cărora le asigurase, după 1957, o ascensiune socială accelerată. Deja în unele orașe de provincie, ici și colo, în fabrici, în ferme colective, în cadrul serviciilor sanitare, în învățămînt, se ridică voci de protest împotriva scăderii veniturilor salariale în comparație cu cele ale comercianților. După dezastrele imense ale celui de-al Doilea Război Mondial și acelea cauzate de revoluția din 1956, regimul comunist și-a propus să niveleze în jos societatea și i-a obișnuit pe oameni să trăiască într-o stare de semisărăcie protejată, care se preschimba lent, și întotdeauna sub controlul minuțios al statului, într-o stare de mai-bine, copiată după modelul nivelului inferior al claselor mijlocii din Occident. Astăzi, această uniformizare s-a rupt în bucăți, fiindcă și aici, ca și prin alte părți, în Occident de pildă, fiecare-și dă seama că nu poate ieși învingător din această cursă către concurență, bani și performanțe. Vor fi tot mai mulți săraci de ținut sub control și care, în lipsa unei dezbateri politice și etice care să expliciteze beneficiile și riscurile revenirii la liberalismul economic, vor apuca-o din nou – dacă n-au făcut-o deja pînă acum – pe căile bătătorite ale xenofobiei și ale rasismului, reînviind demonii tutelari ai naționalismului etnic pe care un anume fel de populism, în acord implicit cu unele forțe din Partid, pare pregătit să înceapă a-l exploata, ca paliativ ideologic și instrument al puterii.

În primăvara lui 1988, la Budapesta, o manifestație de masă aduna în piața Eroilor[3], cu aprobarea autorităților, mai bine de cincizeci de mii de manifestanți care blamau politica de asimilare exercitată de conducătorii români asupra minorității maghiare din Transilvania. Mulțimea s-a îndreptat apoi spre Ambasada României pentru a depune o petiție care, bazată pe acordurile culturale româno-maghiare semnate în 1947, pe declarația de la UNESCO din 1960, privind drepturile culturale ale minorităților, și pe acordurile de la Helsinki, cerea pentru ungurii din Transil-

3. Piața Eroilor sau Millenium, construită la sfîrșitul secolului XIX-lea pentru a celebra o mie de ani de existență a maghiarilor în centrul Europei, prezintă un ansamblu de statui ecvestre în mijlocul cărora tronează Árpád, înconjurat de șase căpetenii care s-au instalat în pusta ungară și în Transilvania spre anul 900 al erei noastre și de primii regi ai Ungariei.

vania libertăţile culturale de care sînt privaţi românii. Or, fie că era vorba de populişti, fie de grupurile antipopuliste zise "urbane", se pare că nimeni nu putea sesiza complexitatea situaţiei şi interesele contradictorii ce caracterizează istoria acestei regiuni după 1919. Cu toţii, pare-mi-se, vorbesc de o ţară imaginară (chiar dacă analizele şi destinatarii discursurilor nu sînt aceiaşi, populiştii vizînd clasele mijlocii maghiare, iar "urbanii" – inteligenţia occidentalizată). Într-adevăr, dacă se viza obţinerea unei democraţii culturale pentru toţi cetăţenii din Transilvania (şi din întreaga Românie, de altfel), unii nu s-au înşelat în această privinţă – ştiindu-se prea bine că luptele culturale presupun subînţelesuri politice. E aici fructul unei experienţe politice comune maghiarilor şi românilor, de la compromisul austro-ungar din 1867 *(Ausgleich)* încoace, compromis care redase Ungariei regale suveranitatea în politica interioară a Transilvaniei, pierdută în favoarea Austriei în... 1699. Însă, chiar şi de-ar fi vorba de un protectorat economic fără putere reală, niciun stat modern n-ar putea accepta ca o minoritate, sub orice pretext, să pună la îndoială legitimitatea puterii sale suverane asupra unei porţiuni oarecare din teritoriul său – înţeles ca pămînt naţional. Or, pentru români – ca şi pentru unguri –, Transilvania e imaginată, şi adesea trăită, ca teritoriu eponim. Aşa încît, între sloganurile de pe banderolele manifestaţiei de care vorbeam, unul singur avea o valoare emblematică – acela care, cu roşu pe o pînză albă, proclama: "Nu Transilvania e ceea ce vrem!" *(Nem Erdélyt akarjunk!)*.[4] În ce-i priveşte pe români, chiar şi pe aceia puţin deprinşi cu arcanele gîndirii freudiene, asta era dovada unei denegării evidente, cu atît mai insuportabile cu cît semnul exclamării îi accentua ameninţarea. Amintirile de la 1940, tenace şi încăpăţînate, nu s-au şters încă.[5] Pe altă pancardă, pe banda albă a tricolorului maghiar se putea citi: "Doamne Dumnezeul nostru, nu ne lăsa să pierdem Transilvania!" *(Ne hagyd elveszni Erdélyt Istenünk!)* – cu acelaşi semn de exclamaţie încheind această rugăciune evocînd unitatea politică a Ungariei regale, legitimate în mod divin prin coroana Sfîntului Ştefan, care – relicvă a relicvelor – tronează în sala muzeului de Istorie naţională, transformată într-o criptă întunecată, unde cohorte de profesori şi de elevi vin pioşi să se reculeagă.

Lipsindu-i aceste *Regalia* medievale, României i se impută că şi-a inventat nişte străbuni şi mai vechi, dacii – care nu pot fi însă pe potriva acestor relicve istorice concrete. Că ancestralitatea e mitică sau medievală, ne confruntăm, şi într-un caz, şi în celălalt, cu acelaşi fenomen de mistificare a trecutului specific vremurilor moderne, în care discursul istoric nu e decît un palimpsest cu rol de a legitima proiectele unui prezent perpetuu.

---

4. *Hősök Tere. '88. június 27* (piaţa Eroilor, 27 iunie 1988), Budapesta,1988.

5. E vorba de cedarea Transilvaniei de Nord către Ungaria, obţinută de aceasta prin al doilea arbitraj de la Viena (Dictatul de la Viena, cum îi zic românii), sub presiunea diplomatică a celui de-Al Treilea Reich.

De ce România, ca orice stat modern, ar renunța să mai controleze strict o importantă minoritate din populația care și-ar căuta scăparea, după împărțirea teritoriilor din 1919, dincolo de frontierele sale recunoscute și acreditate de comunitatea internațională și delimitînd spațiul suveranității sale în principiu indivizibile? Din cîte știu eu, mai întîi orașele românești, Suceava, Vaslui, Brăila, Pitești, Ploiești, Galați, Tulcea, Focșani, Craiova[6] și capitala, au fost acelea pe care frenezia modernistă le-a desfigurat,[7] le-a demolat, transfigurat și reconstruit pentru a șterge orice urmă a unui trecut urban reprobat – ca fiind adesea prea "neromânesc" sau prea "burghez". Centrele marilor și micilor orașe din Transilvania, ca și centrele tîrgurilor *[bourgs]* de aici, își păstrează totuși clădirile vechi, oricît de degradate. Și dacă satele ungurești sînt, se zice, în pericol de dispariție din pricina așa-zisei raționalizări urbane, nu-i mai puțin adevărat că, pînă la momentul de față, chiar marile tîrguri *[les gros bourgs]* din apropierea Bucureștiului și din județele limitrofe ale capitalei sînt cele ce dispar, înlocuite de orășele agroindustriale – niște aglomerări banale și triste, care arată le fel peste tot în lume.[8] Pentru un spirit universalist, e ceva nesănătos în aceste temeri, altminteri justificate, ale maghiarilor în fața pericolelor ce amenință cultura maghiară din Transilvania. De ce însă apărătorii aceștia înverșunați ai drepturilor omului au rămas fără grai cînd guvernul maghiar comitea ravagii de același calibru? De ce n-a fost văzută gloata aceasta de manifestanți ridicîndu-se împotriva distrugerii Óbudei (Buda Veche), fosta așezare germană foarte apropiată de periferia Budei, azi transformată într-un vast ansamblu de blocuri de beton și joncțiuni de autostrăzi? N-a mai rămas mare lucru nici din centrul istoric al Níregyháza, odinioară un fermecător orășel *K und K.* Italia, nici ea n-a fost scutită, în deceniile 1950–1970, de asemenea masacre urbane, dar nu mi-a ajuns la ureche niciun protest inter-

6. Nimeni din țară sau dintre emigrați nu s-a opus în vreun fel cînd, în anii 1960 și 1970, cele mai frumoase orașe din Moldova și din Valahia au fost demolate sistematic în ideea acelorași valori moderniste care iscă astăzi atîta zgomot și furie.

7. Demolarea monumentelor istorice din București nu e numai o specialitate a urbaniștilor comuniști din subordinea lui Nicolae Ceaușescu. Cînd România devenea un regat constituțional modern, urbaniștii de la acea vreme – și mai ales primarul de atunci al Bucureștiului, Mihai G. Cantacuzino – n-au pregetat să pună la pămînt biserici, hanuri și case vechi pentru a lăsa loc unor construcții noi, în spiritul timpului. A se vedea, pe acest subiect, cea mai bună descriere a Bucureștilor din secolul al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea – lucrarea lui Frédéric Damé, *Bucureștiul în 1906, op. cit.*, p. 44–53 și p. 107.

8. În 1973 a fost dat decretul privind reorganizarea – la nivelul întregii țări – a urbanismului rural, în numele unei raționalizări a infrastructurilor, pusă de multă vreme în practică în multe țări cu o tradiție administrativă mai veche. Ceea ce părea banal însă în alte țări europene arată grotesc, uneori de-a dreptul derizoriu, în România, fiindcă *sistematizarea* confundă raționalizarea cu megalomania urbanistică a dezvoltării, adaptarea consecventă a fostului habitat la noile norme cu distrugerea sistematică a urmelor trecutului. Totuși trebuie să ne temperăm reproșurile, căci dezastrele ireparabile produse de urbanizarea noastră [occidentală, *n. trad.*] asupra unor frumoase orașe istorice din Europa Occidentală ar trebui să ne învețe să fim mai modești în critica adusă altora.

național cu acest prilej. Există epoci în care oamenii conservă și epoci în care demolează, pentru a crea spațiu noilor opere ce vor simboliza ceea ce se crede a fi, în acel moment, destinul lor triumfător. Doar după ce și-au devastat necontenit spațiile urbane au fost cuprinși occidentalii de febrilitatea conservativă, anunțată încă de la mijlocul secolului al XX-lea,[9] dar nu într-atît de puternic încît să interzică, în timpul Primului și celui de-al Doilea Război Mondial, distrugerea unor orașe considerate de mulți obiecte de artă. Astăzi, perfecțiunea și perversiunea mijloacelor militare ne lasă să sperăm că, "grație" bombei cu neutroni, a folosirii gazelor și a bombelor "inteligente", vor fi distruși doar oamenii, lăsînd neatinse operele lor... Că România a ajuns la împlinirea acestui destin comun al contemporaneității cu un oarecare decalaj nu e decît o dovadă în plus a brutalei sale voințe de a-și aduce, poate prea tîrziu, contribuția la spiritul general al acestui sfîrșit de secol XX. În cîțiva ani, odată asigurată înscrierea sa în modernitate, populația românească va începe să nutrească spiritul conservării urbane; deocamdată se acționează așa cum făceau altădată țăranii și mic-burghezii occidentali: se aruncă la rebuturi, la gunoi, sau sînt puse pe foc vechile dulapuri de familie și paturile bătrînești, de lemn sculptat, spre a face loc mobilelor de bucătărie din plăci melaminate, dormitoarelor și sufrageriilor din placaj, pseudoburgheze. Am văzut în satele românești febrilitatea distructivă a țăranilor, gata să ardă structurile din lemn ale caselor vechi pentru a ridica în loc ziduri banale de cărămidă; i-am văzut nerăbdători să arunce toată mobila veche, să se debaraseze de icoanele vechi pe sticlă, exilîndu-le într-un colț de hambar, pentru a pune pe pereți vulgare reproduceri sulpiciene[10] de serie, de proveniență italiană. Nicio directivă oficială, nicio măsură de control nu-i obliga la această urbanizare sălbatică, dar temporalitatea modernă își poate accelera ritmul etapelor, poate transforma în simultaneitate ceea ce odinioară a apărut ca relație de succesiune, niciuna dintre faze neputînd fi omisă: elipsa nu e modul său de a fi în lume. A aduna, a conserva și a juxtapune, pe de o parte, cele mai nesemnificative obiecte țărănești, casele vechi din toate părțile țării, în cripte muzeale – în numele unei identități atemporale a culturii naționale –, și, pe de altă parte, a demola un țesut ur-

9. A. Riegl, *Le Culte moderne des monuments, son essence et sa gènese (Der moderne Denkmalkultus)*, Seuil, Paris, 1984. Prima ediție în germană, 1903.
E locul și momentul să amintesc faptul că celebra Cartă de la Atena țintea să facă *tabula rasa* din trecut, "să nu păstreze monumente din trecut decît cu anumite condiții" (de igienă și confort) și să distrugă țesutul minor din jurul acestora, oferind posibilitatea "de creare a unor spații verzi", în *ibidem*, p. 8, în introducerea lui Françoise Choay.

10. Sculpturi și reprezentări ale figurii lui Hristos sau ale Madonei în ipostazele canonului catolic popular (inima înflăcărată sau înconjurată de spini etc.); de la sfîntul Sulpice, episcop galo-roman din Evul Mediu timpuriu, adoptat ca patron de ordinul religios zis al sulpicienilor ("compagnie des prêtres de Saint-Sulpice"), ordin înființat în 1645 în Franța cu scopul de a contribui la mișcarea de reevanghelizare și reînnoire a vieții catolice declanșate, posterior Conciliului de la Trento, de Contrareformă. *(N. red.)*

ban, destul de recent de altfel, pentru a reclădi la scară gigantică derivă, şi una, şi alta, din aceeaşi esenţă: modernitatea.

S-a vorbit prea pripit despre un genocid cultural maghiar în Transilvania. Este aici o formă de discurs incisiv, comun în media, de agăţare a cititorului, întreţinîndu-i, cu concursul unei amnezii istorice, buna conştiinţă a sufletelor curate şi ignoranţa crasă. Venită din Franţa, această critică a politicii româneşti trebuia să arate însă un aplomb ceva mai potolit: căci noi ce-am făcut cu bretonii, cu catalanii, cu flamanzii, cu bascii şi cu corsicanii noştri?[11] E tocmai potrivit momentul să deplîngem şi noi tradiţiile frumoaselor noastre provincii, cînd de la nord la sud şi de la răsărit la apus, consumismul identicului e trîmbiţat peste tot în graiul analfabet al unei frangleze mediatice sau al unei engleze de supermarket. Elitele româneşti care, de la mijlocul secolului al XIX-lea, s-au inspirat din modelele politicii franceze, au găsit tot acolo mijlocul, eficient şi legitimat de prestigiul unei mari puteri, de a răspunde provocării permanente reprezentate de eterogenitatea etnică a teritoriului naţional, în raport cu unitatea sa postulată conform conceptului de naţiune franceză, dar remodelat mai tîrziu prin ideea herderiană a unei naţiuni culturale primordiale.[12] Nu de un genocid cultural e însă vorba aici, ci de o politică mai mult sau mai puţin insidioasă de asimilare, care apare ca voinţă a oricărui stat-naţiune, ca liberul său arbitru, de cînd împărţirea lumii în zone de influenţă geopolitică şi economică a fost fondată pe manipularea – sigur, inconsecventă, dar cu un succes popular incontestabil – a principiului naţionalităţilor.

De cealaltă parte a graniţei, în cea mai vădită lipsă de logică, masa crescîndă a tehnocraţilor din industrie şi din cultura maghiară, admiratoare necondiţionată a Occidentului, şi mai ales a Statelor Unite, a reuşitelor lor tehnologice şi a reformelor economice pe care le inspiră, îşi adaugă şi ea obiecţiile la criticile tradiţionale privind nepriceperea regimului comunist atunci cînd reformiştii lui aplică toate dispozitivele de control financiare specifice unei economii liberale sau semiliberale. Sistemul de gestiune occidental, adulat fără nuanţă, devine obiectul criticilor îndată ce puterea comunistă impune ţării o gestiune financiară şi economică împrumutată de la acesta. Astfel încît gîndirea politică invocatoare a principiilor

11. Cazul Corsicăi ar trebui să ne facă încă şi mai modeşti. Sigur, o independenţă autentică a acestei insule n-ar fi decît o iluzie, în opinia mea, totuşi trebuie să constatăm că statul îşi păstrează hotărîrea fermă ca această insulă să fie menţinută în spaţiul suveranităţii sale. Doar un cataclism geopolitic mondial ar putea face ca, într-o bună zi, Corsica să-şi cîştige o independenţă *de jure*.

12. Pentru a-i supune pe maghiari, elitele româneşti s-au inspirat poate din decretul Convenţiei privitoare la limbă din 3 pluviôse, an II (24 ianuarie 1794), unde, între altele, se afirma că "unitatea Republicii determină unitatea idiomatică"; sau din raportul abatelui Grégoire, datat 16 prairial, an II (4 iunie 1794), referitor la instrucţiunea publică, intitulat: "Rapport sur la nécessité et les moyens d'anéantir les patois..." [Raport asupra necesităţii şi a mijloacelor de a stîrpi graiurile locale]. A se vedea şi P. Lévy, *Histoire linguistique d'Alsace-Lorraine*, vol. II, Les Belles-Lettres, Paris, 1929.

democrației politice (primatul dreptului) cade în cea mai desăvîrșită aporie în momentul în care consecințele economice ale democrației, libera întreprindere și concurența, fie ea a întreprinderilor de stat, provoacă bineștiutele sale efecte sociale: disparitate socio-economică crescîndă, șomaj permanent, inflație – lucruri de mult timp nemaiîntîmplate în aceste zone. Sînt acceptate capitalismul și multiplele sale posibilități de venit, dar lumea se revoltă cînd vine vorba de impozitul pe venit și de TVA, care trebuie, pe de o parte, să stabilească controlul statului asupra veniturilor exterioare circuitelor pe care le deține, și, pe de altă parte, să ajute la găsirea unui echilibru între lanțul de formare a prețurilor mărfurilor și masa financiară pusă la dispoziția consumatorilor. Altfel spus, e vorba de controlul consumului prin controlul circulației mărfurilor, a monedei și prin controlul asupra dezvoltării prestărilor de servicii. Care stat modern ar renunța oare să-și mai perceapă dijma din fluxurile monetare? Pentru salariați, nu există doar avantaje în *perestroika* maghiară.[13]

SIDA și drogurile chiar sînt la ordinea zilei la Budapesta, de parcă ar participa la un soi de *package deal* oferit pentru a intra în "clubul" țărilor democratice. E ceva iremediabil tragic aici! Asta să fie trîmbița salvatoare a unui nou "viitor luminos", unul democratic de această dată, chiar dacă dincolo de Cortina de Fier – care arată azi ca o veche spumieră ruginită –, pînă în ziua de azi, nu s-a arătat cu adevărat vreo geană de lumină? Să fie oare cu putință vreun viitor care să fie "luminos" prin alte părți ale lumii, și nu doar un perpetuu *astăzi* stăpînit de frenezia unui consumism spăimos și mereu frustrat, care, din prea multă inerție, ar prefera o nivelare medie – unde lucrurile se aranjează întotdeauna, nu-i așa? – unor reforme cu consecințe nesigure, ale căror beneficii pe termen lung nu pot fi garantate de nimeni? În termeni de eficacitate economică, soluțiile cele mai draconice preconizate de responsabilii comuniști cei mai reformiști nu se pot realiza decît în detrimentul celor mulți. De aceea, nu e nimic surprinzător în faptul că n-am auzit decît discursuri politice sau sociale din partea mișcărilor și a regrupărilor de organizații înflorite la Budapesta după 1987. Căci nu e bine să abordezi în public problema bunurilor de consum, a productivității muncii, a beneficiilor comerțului privat etc. Vorbim în schimb de drepturi civice, de ecologie, de maghiarizarea culturii, de supraviețuirea Transilvaniei. Din acest joc de false dezbateri pe probleme reale, de strategii ideologice sau legate de subiecte nesemnificative, dar purtătoare ale unei plusvalori demagogice evidente, cîștigă mișcarea populistă, prin însăși diversitatea de opinii politice – de la stînga extremă pînă la un naționalism protofascist – care s-au dezvoltat în sînul lui începînd cu anii 1930. Propunînd apărarea sau reabilitarea valorilor culturale specific maghiare, el oferă o continuitate imaginară a rădăcinilor istorice,

13. În anul 1988, chiriile la apartamentele din proprietatea statului de la Budapesta au crescut cu 200%!

sociale şi folclorice ce se află negate în experienţa cotidiană a fiecăruia, astăzi. Succesul mişcării populiste maghiare manifestă, aşadar, conştiinţa unei crize economice care nu mai ştie să se exprime decît în termeni sociali şi culturali, căci fiecare individ, după creşterea constantă a nivelului de trai din timpul ultimilor douăzeci de ani de regim comunist de la Budapesta, poate constata, în orizontul propriei sale experienţe, că mult doritul vînt din Vest nu aduce întotdeauna cu sine fericirea visată.

Un refuz implicit al unei asemenea aporii trebuie să fi însemnat referendumul polonez din 1987, propus de putere. Populaţia, în marea ei majoritate, n-a respins, aşa cum au sugerat comentatorii occidentali, o reformă economică reală, ce presupunea sacrificii suplimentare din partea producătorilor, în schimbul promisiunilor evazive ale unei democraţii politice; polonezii au respins, în favoarea intereselor lor imediate înţelese just, o reformă economică reală, calchiată după cutare modele de productivitate occidental, tocmai fiindcă au bănuit, pe bună dreptate, că le-ar putea prejudicia ceea ce considerau de multă vreme a fi drepturi obţinute de ei: subvenţionarea de către stat a produselor de primă necesitate, oricît de puţine, şi a serviciilor sociale, sanitare şi şcolare. O aprehensiune de acelaşi tip va genera, în ianuarie 1987, scurta revoltă, grabnic risipită, a muncitorilor de la Braşov. Puţin le păsa lor de dezbaterile intelectuale privind libertatea de creaţie literară sau de circulaţia peste graniţe; ei presimţeau ceva mult mai greu de suportat dacă puterea (comunistă sau capitalistă) ar fi legat nivelul salariilor de creşterea permanentă a productivităţii. Ca întotdeauna, conştiinţa unui pericol ameninţînd subzistenţa imediată este cea care aprinde revolta în oamenii simpli. Intelectualii nu se gîndesc la normele de productivitate – ei au alte privilegii de apărat.

2. Aspecte remanente ale arhaismului românesc

Cînd, în primăvara lui 1971, am ajuns în România, niciun jurnalist occidental nu semnalase cititorilor săi acest fapt absurd: marea majoritate a ţăranilor cumpărau din oraş, la preţ de nimic, chintale de pîine pentru a-şi hrăni porcii şi viţeii. Incoerenţă a unei gestiuni economice care oferea un produs manufacturat, pîinea, la un preţ mai mic decît materia sa primă, făina. În acea epocă, veleităţile de independenţă ale României faţă de politica externă sovietică făceau din ea răsfăţata Occidentului, fiindu-i iertate, aşadar, laxismul economic şi un urbanism modern deja distructiv. În acele vremuri, gestiunea socio-economică nu era mai bună decît acum, era în schimb la fel de autoritară şi de inconsecventă. Împrumuturile occidentale îi furnizau bani în valuri succesive, din care doar o fracţiune minusculă era pusă în serviciul ameliorării vieţii unei populaţii care, din 1948 încoace, fusese lipsită de lucruri esenţiale şi spera să intre în epoca consumului de masă. Strategii occidentali credeau – sau lăsau a se înţelege – că puteau fi modificate alianţele politice

ale unei țări privite ca veriga slabă a bastionului sovietic. Șocurile petroliere[14], criza economică latentă din Occident și colosalele mutații tehnologice occidentale cu consecințele lor imediate, scumpirea creditelor și împuținarea banilor, trebuiau să le reamintească autorităților românești că depind de Occident și realitatea crudă a situației lor economice – demnă de o țară de Lumea a Treia, sărăcită în proiecte faraonice de industrializare și de urbanizare. România a rămas, hotărît, o țară arhaizantă.

Privind dinspre Occident, s-ar părea, sau măcar așa sînt prezentate lucrurile, că anii 1980 înseamnă un eșec – acela al speranței pe care și-a pus-o inteligheția în renașterea independenței românești odată cu discursul rostit de Nicolae Ceaușescu, în august 1968, în fața unei mulțimi entuziaste, în piața fostului Palat Regal din București. Secretarul general al Partidului Comunist Român sublinia atunci opoziția hotărîtă a Partidului în chestiunea invadării sovietice a Cehoslovaciei și a oricărei forme de limitare a suveranității. Dar, de atunci încoace, înăsprirea progresivă a condițiilor de viață, în cadrul unei mobilizări generale și permanente a societății, n-a rămas departe de o aplicare a teoriei economiei de război a lui Troțki la autarhia dezvoltării românești: versiune tardivă a "revoluției într-o singură țară", a unui comunism național (stranie formulare pentru o practică și o teorie care, de la origini, se voiau internaționale!) ce nu datorează nimic nimănui, trebuind să se bizuie doar pe forțele proprii. Fără doar și poate, România lui Ceaușescu și-a plătit datoria externă în chip de sfidare.

Inteligheția, sau măcar cei mai mulți dintre intelectuali, percep aici o trădare din partea puterii politice, părînd a resimți această trădare ca o neînțelegere insurmontabilă dintre ei și putere. Mulți emigrează și nu fac decît să-și alimenteze mizeria, transformînd astfel neînțelegerea într-un resentiment vizibil în anatema aruncată unui prezent iremediabil corupt și nutrindu-și nostalgia cu un trecut împodobit cu toate virtuțile vîrstei de aur. Nimic nu mă îndreptățește să judec comportamente individuale, pe mine, care n-am avut de trecut – decît prin intermediul relatărilor părinților mei – proba dezrădăcinării. Totuși, pot să înțeleg dramele personale generate de o emigrație fără întoarcere și suferința rănilor pe care un atare eveniment le deschide în sufletele celor ce se trezesc, de azi pe mîine, rupți de locurile unde, copil fiind, ți s-au deschis ochii asupra lucrurilor și asupra ființelor spre o privire care le face să devină omenești, potrivit unei limbi care, orice-ar fi, îți rămîne limba maternă.

---

14. Expresie încetățenită ce desemnează consecințele asupra economiei globale ale unor modificări bruște ale ofertei de petrol pe piață, cumulînd o creștere a prețului acestuia și o scădere a producției. Primul șoc petrolier a avut loc în 1973 (legat de scăderea valorii dolarului după renunțarea la etalonul-aur, la începutul anilor '70, și de războiul arabo-israelian zis "de Yom Kippur"), al doilea în 1979 (corespunzător și victoriei Revoluției Islamice în Iran). În sfîrșit, un al treilea "șoc" s-a petrecut în 2008, la începuturile crizei economice mondiale actuale. *(N. red.)*

Ce fel de faliment să fi pecetluit, aşadar, destinul României în cursul deceniului 1980, care se încheie? De ce izolarea în care s-a cufundat România – spre deosebire de Ungaria, deschisă tuturor vînturilor de Vest – a fost prezentată ca efect al monopolizării puterii de către familia secretarului general al Partidului şi de către comesenii săi, la nivelul tuturor pîrghiilor ei? Nepotismul să fie oare un fenomen nemaiîntîlnit pe-aici, adus de valul puterii comuniste ori era mai degrabă o hibă ancestrală, denunţată şi mai înainte de al Doilea Război Mondial, şi chiar înainte de Primul Război Mondial, de cîţiva intelectuali de stînga – dar şi de aceia, din nefericire mai numeroşi, de extremă dreaptă? În lungile mele preumblări prin zonele rurale şi de provincie româneşti, am văzut cu ochii mei cum funcţionează nepotismul la scara satului, a "raionului" (echivalentul unui canton francez), a districtului şi a judeţului: ca fapt de la sine înţeles. Nepotismul e, fără îndoială, un indice de arhaism care, într-o societate fără o tradiţie administrativă democratică sau fără o societate civilă autentică, vine să ajusteze absurditatea şi ferocitatea unei birocraţii incompetente – fie ea de stat ori emanată de Partidul-stat. Trebuie spus (cu riscul de a răni sensibilităţile unora) că nepotismul şi corupţia umanizează un sistem politico-administrativ autoritar şi incompetent, care, fără contraponderea unei opoziţii politice, sindicale sau religioase, s-ar identifica altminteri cu monstrul rece din *Castelul* lui Kafka sau din *Minunata lume nouă* a lui Huxley.

Unde se situează, aşadar, acest eşec, denunţat neîncetat de emigraţi în romanele şi în eseurile lor şi pe undele Radioului "Europa Liberă"? Este, poate, eşecul unei ambiţii şi al unei speranţe trădate; al unei anume ruşini venind deodată cu constatarea că ţara e încă năclăită într-un arhaism muribund, dar tenace, care astăzi, cu excepţia Albaniei, face din România un caz singular în Europa de Est; cu atît mai singular cu cît URSS a lui Gorbaciov nu mai poate servi drept alibi totalitar care să pună în lumină virtuţile unei libertăţi relative a României. Ceea ce pare să alimenteze însă argumentele denunţării de către intelectualii care, oricare le-a fost originea socială, au acceptat cu entuziasm discursul din august 1968 (discurs prin care şeful Partidului, Nicolae Ceauşescu, dezavua şi condamna intervenţia sovietică în Cehoslovacia în numele unei independenţe naţionale) rezidă în ocultarea unei interpretări lucide a mutaţiilor suferite de societatea românească după treizeci şi cinci de ani de putere comunistă. Nu vom înţelege niciodată destinul contemporan al României dacă o vom considera o republică bananieră, unde puterea cîtorva, protejaţi de ofiţerii poliţiei politice, s-ar exercita brutal asupra unei mase de păstori *[péons]* şi de indieni analfabeţi.[15] În Europa modernă nu există putere politică, oricare ar fi voinţa totalitară a conducătorilor şi a partidelor reprezentate de aceştia, care să nu fie învestită cu o legitimitate colectivă prin sprijinul acordat de largi straturi ale populaţiei, între care *intelligentsia* nu reprezintă decît o fracţiune infimă. Democraţia de masă, fie ea populară sau dictatorială, rămîne organic legată de recunoaşterea

15. Era cu siguranţă cazul în secolul al XIX-lea, în momentul cîştigării independenţei.

ei de către *demos*. Cînd legitimitatea se năruie, puterea care o întruchipa se năruie laolaltă cu ea. Dictatura unui partid birocratic şi poliţienesc, simbolizată de cultul personalităţii *conducătorului* său, nu e decît întruchiparea, mai mult sau mai puţin abilă, mai grandioasă sau mai funcţională, a aspiraţiilor, a speranţelor şi a intereselor pe care Partidul trebuie să le satisfacă mai mult sau mai puţin. Şi să fim convinşi de asta: aceste aspiraţii, speranţe şi interese ale maselor ţărăneşti urbanizate sau nu, devenite noile clase de mijloc, nu se potrivesc deloc cu cele ale inteligenţiei în diversitatea sa. Acest joc al puterii nu e nimic altceva decît artă politică, adică arta de a conduce oamenii. Figurile cultului personalităţii conservă, desigur, o valoare iconografică asupra căreia se focalizează atît dragostea, cît şi ura poporului, dar statele moderne – şi statele Europei comuniste sînt moderne, chiar dacă mai puţin decît altele – nu se administrează cîtuşi de puţin ca nişte domenii feudale, chiar dacă îşi încropesc modernitatea printr-o corupţie administrativă cotidiană, pe care Occidentul o practică de altfel la un nivel foarte ridicat şi la scara planetară a pieţelor sale economice.

Au întors însă intelectualii pe toate feţele ambivalenţele discursului din august 1968? Nu era oare vorba aici de proclamarea – viclean-demagogică şi fără mare risc pentru puterea din România – a unei reînvieri a naţionalismului, în care fiecare-şi putea pune ce-şi adusese-n traistă, ca pe masa unui han spaniol? Cu acest prilej, se regăsea în fine sfînta uniune împotriva Uniunii Sovietice, ultimă întruchipare a unei Rusii de două ori hulite, pe de o parte din pricina unor vechi diferende teritoriale, pe de alta fiindcă, după leninism, URSS reaprinsese torţa imperialismului rus. Din perspectiva autorităţilor române, denunţarea intervenţiei sovietice la Praga nu putea cu niciun chip să emane dintr-o poziţie morală. Să se fi pogorît brusc harul ceresc asupra acestor *apparatciki* care-şi asumaseră, cu cîţiva ani în urmă, asasinatele politice, întemniţarea colectivă şi tortura instituţionalizată? Vremurile în care şefii militari, principii, regii şi împăraţii apucau pe calea renunţării, a căinţei şi a penitenţei apuseseră de mult. Puterea birocratică modernă nu mai gîndeşte decît la perpetuarea de sine, aceeaşi sau în simulacrul schimbărilor, amestecînd brutalitatea represivă, învîrtelile ideologice şi demagogia populară. Inteligenţia, după cum şi mulţi dintre observatorii occidentali, a crezut că discursul din august 1968 trasa jaloanele unei reorientări mai "occidentale" a politicii româneşti, de vreme ce condamna principiul de suveranitate limitată în numele căruia Uniunea Sovietică se amesteca direct în treburile Cehoslovaciei.[16] Cu toate astea, acest discurs nu era lipsit de trăsături specifice tradiţiei autohtoniste a politicii româneşti. A denunţa suveranitatea limitată în numele unei armonii a dezvoltării autarhice şi al unei identităţi naţionale fondate pe etnicism n-a fost oare, încă din anii 1890, tema preferată a populismului românesc, într-un evantai contrastant de soluţii politice propuse,

16. Partidul Comunist Român refuzase deja propunerea lui Hruşciov de a face din România o ţară esenţialmente agricolă în cadrul C.A.E.R.

de la extrema dreaptă la stînga? Reactualizarea criticii suveranității limitate se dovedea o armă ideologică eficientă și credibilă fiindcă putea fi aplicată alternativ atît denunțării hegemoniei occidentale, cît și aceleia sovietice, atunci cînd conducerea ar fi admis apropierea situației economice românești de cea a țărilor în curs de dezvoltare.

Or, discursul din august 1968 lăsa deschisă calea unei replieri vizînd punerea în operă a unui sacrificiu gigantic, care n-ar fi avut de datorat nimic nimănui. Marele proiect al accelerării modernizării România era încă în picioare, ca în primele momente ale epocii "stalino-dejiste". Dar în acest proiect trebuia în primul rînd să fie mobilizate fracțiuni mai largi din populație și să fie reintegrate în colectivitatea națională grupuri sociopolitice pe care puterea comunistă le respinsese pînă atunci cu violență. În 1964, sînt eliberați toți deținuții politici, dar abia în 1968 s-a ivit ocazia nesperată de a aduna laolaltă vechile și noile elite într-o unitate națională restaurată după silniciile provocate de "revoluție". Sînt republicate texte istorice, etnologice sau romane scrise de autori lichidați prin temnițele "proletare"; sînt reabilitați progresiv intelectualii supraviețuitori, foști legionari, foști național-țărăniști sau liberali sau pur și simplu foști "burghezi"[17]; sînt trecute cu vederea dosarele personale pentru a-i autoriza pe copiii foștilor "dușmani de clasă" să urmeze studii universitare; îi este redat prestigiul Bisericii Ortodoxe – mai ales celei din Transilvania, insistîndu-se asupra rolului său exemplar în lupta seculară pentru independența națională, pentru a face și mai mult uitat rolul Bisericii Greco-catolice (interzisă după 1948), determinant în secolele XVIII-lea și la începutul secolului al XIX-lea în lupta herderiană pentru o autonomie culturală; apar texte care aduc aminte de teritoriile pierdute în 1946[18]. Se pregătește astfel terenul pentru tezele din iulie 1971, cele ale "revoluției culturale" *à la roumaine*[19], care vor lansa crezul unei noi versiuni a naționalismului românesc: demiurgie comunistă a dezvoltării tehno-științifice în spațiul autohtonismului cultural garantat de progresele ideologice ale marxism-leninismului. Eternul *imbroglio* între naționalism, internaționalism și universalism! Splendid exemplu de terci sincretic politic-cultural – pe care autoritățile s-au încăpățînat să-l mențină în ambiguitate semantică vreme de aproape douăzeci de ani.

17. Traian Herseni, Mircea Eliade, Constantin Noica, Gheorghe Brătianu, Henri Stahl, Lucian Blaga – pentru a nu-i aminti decît pe cei mai cunoscuți.

18. Vezi în legătură cu acest subiect entuziasmul naiv generat de micile note privind Basarabia apărute în revista *Historia* sau aluziile folcloriștilor la graiurile românești din Basarabia, din Nordul Bucovinei (în Ucraina) și din Dobrogea bulgară.

19. Noile orientări culturale ale comunismului național românesc sînt rezumate de Nicolae Ceaușescu în timpul unei întîlniri de lucru cu activiștii secțiunilor ideologică și culturală din Partid. Cf. *Propuneri de măsuri pentru îmbunătățirea activității politico-ideologice, de educare marxist-leninistă a membrilor de partid, a tuturor oamenilor muncii*, București, 6 iulie 1971.

Pentru asta, era nevoie să se termine însă cu prosovietismul cultural în politica internă. Puțin cîte puțin, sînt eliminați ultimii reprezentanți ai vechii gărzi provenite din clandestinitatea anilor fasciști, cei care rămăseseră atașați internaționalismului prosovietic și responsabilii bănuiți, în ciuda reconvertirilor, de a-i fi rămas fideli. Sînt înăsprite măsurile care limitau autonomia culturală a minorităților naționale[20], vizați în special fiind maghiarii din Transilvania, bănuiți de a-și căuta scăparea de cealaltă parte a frontierei.[21] Sînt dezvoltate instanțe paraşcolare și universitare în scopul studierii, creării și animării culturii populare, care de acum înainte vor sluji drept șantiere pentru organizarea a nenumărate spectacole destinate mobilizării tineretului spre cultul unei singure și unice culturi naționale. Tot atîtea activități desfășurate intens de mai bine de douăzeci de ani care, pe de o parte, i-au adus de partea regimului pe foștii naționaliști ce-și ocultau acum anticomunismul pe fondul renașterii autohtonismului și, pe de alta, au deschis căile unei promovări socioprofesionale rapide noilor elite de mijloc, ieșite din rîndul țărănimii și lipsite pînă atunci de posibilitatea accederii în posturi academice.

Între activiștii politici promovați în ultimii ani ai epocii Gheorghiu-Dej și o importantă parte a intelighenției a apărut un hiat provocat de faptul că nu se atribuia același sens afirmării independenței. În vreme ce intelighenția spera confirmarea primelor semne de liberalizare și o deschidere mai marcată spre cultura occidentală, activiștii pregăteau restaurarea unui autohtonism reînviat prin "înfăptuirile revoluției socialiste într-o singură țară!" Noua putere, propulsată printr-o lovitură de stat în 23 și 24 august 1944[22], depășea limitele ideologice trasate de geopolitica de la Yalta, cîștigînd astfel o nouă legitimitate sprijinită pe vulgatele istorice și

---

20. Sfîrșitul Regiunii Autonome Maghiare, limitare a numărului de școli primare, suprimare a învățămîntului secundar și superior în limba maghiară.

21. Acest sentiment de trădare, larg răspîndit printre elitele românești, nu e însă total nefondat, deși lipsesc documentele și textele care să-i arate complexitatea printr-o cercetare imparțială. Totuși, unele mărturii, nuvele, romane, trimiteri din textele istorice sugerează că între 1945 și 1955 anumite medii comuniste maghiare din Transilvania nu au ezitat să joace cartea internaționalismului prosovietic pentru a pregăti o revizuire a frontierelor.
Cf. romanul lui Romulus Zaharia, *Ademenirea,* Editura Dacia, Cluj, 1983. În pofida exagerărilor produse de naționalismul său exacerbat, acest text arată cum în Transilvania, între anii 1944 și 1950, sub umbrela luptei contra fascismului, viața politică era măcinată de lupta naționalistă.

22. În condițiile avansării trupelor sovietice pe frontul moldovenesc, reprezentanții partidelor burgheze aliate cu comuniștii, minoritari la acea vreme, cu acordul tînărului rege, au răsturnat dictatura mareșalului Antonescu și alianța strategică a României cu al Treilea Reich, pentru a se alătura Armatei Roșii împotriva foștilor aliați. Elitele românești crezuseră astfel că s-au spălat pe mîini – în fața aliaților de la Yalta – de vechea adeziune la puterile Axei. Era, desigur, o iluzie, din care se vor hrăni ceva vreme, așteptînd în zadar o intervenție americană care să-i scape de dictatura comunistă. Nu înțeleseseră – cum nici azi nu înțeleg – miza planetară a noii geopolitici de după al Doilea Război Mondial, și mai ales restaurarea URSS ca a doua putere mondială în virtutea victoriei sale împotriva nazismului.

folclorice ale celor mai vechi discursuri culturale românești. Regimul comunist nu mai purcedea așadar dintr-o ruptură nemaipomenită în istoria modernă a țărilor române, ci se înscria într-un continuum care, de la daci încoace, trecînd prin invaziile romane și victoria lui Traian, spre constituirea principatului moldav (*Descălecatul* de la 1359) și a Munteniei, trecînd apoi prin domniile fanariote, prin revoluționarii de la 1848, prin ziditorii Independenței și prin fondatorii României Mari – pînă la secretarul general al Partidului Comunist, ursise acestui popor antic să devină mai întîi o națiune modernă, iar apoi – nesmintit – o țară socialistă! Poporul demiurg și predestinat, drag istoricului conservator și xenofob N. Iorga[23] și tuturor populiștilor de dreapta și de stînga, își dobîndise acum avangarda prometeică: Partidul Comunist Român, care reușise să scuture jugul cultural al noului stăpîn: slavismul marxist. Această revenire la sursele istoriografiei românești tradiționale putea seduce în mod rezonabil o parte din fosta inteligheție – cea mai naționalistă. Cu toate acestea, și aici e paradoxul lăsat în umbră, exista o sinergie între această concepție anistorică a identității românești și Weltanschauungul revoluționar al marxism-leninismului. În 1968, Partidul se găsea învestit cu o legitimitate sigură, întîi în rîndul imenselor cohorte ale claselor de mijloc create după 1948 – care îi datorau promovarea socială prin intermediul școlilor de activiști și a universității sale de cadre, și apoi în rîndul vechilor clase decăzute, care îi recunoșteau meritul de a fi renaționalizat măcar puterea politică. Astfel, se stabilea în imaginar o identitate între binefacerile imediate ale modernității oferite de Partidul Comunist omului de rînd – care-și abandonează, bunăoară, cocioaba de la țară pentru a deveni proprietarul unui apartament într-un "bloc" modern și al unui automobil – și sentimentul de a nu fi cu adevărat dezrădăcinat, de a aparține unei colectivități perene – pe care vechile clase dominante îl refuzaseră masei țărănești sărace –, integrată de acum înainte în triumfătorul galop înainte al țării.

Intelectualii crezuseră așadar că au căpătat libertate și, mai ales, un loc în puterea culturală a țării, care, între 1964 și 1968, nu mai părea să aparțină exclusiv Partidului Comunist. Îndepărtîndu-i pe bătrînii comuniști compromiși prin felul în care își justificaseră epurările puse în practică după 1945, supraviețuitorii reabilitați ai generației de dinainte de război și noul val au crezut în posibilitatea unei renașteri. Și avuserse loc o renaștere, cu siguranță – dar nu aceea așteptată de cei mai mulți dintre intelectuali. Fusese omisă profunda și ireversibila mutație socială suportată de țară în cursul celor mai bine de treizeci de ani de democrație populară: anume emergența noilor clase de mijloc care așteptau de la acest Partid primenit să le satisfacă – măcar în parte – aspirațiile de ascensiune socială. Înșelată de iluziile întreținute de un Partid care nu se liberaliza decît pentru a renaționaliza mai abitir

23. Celebru profesor de istorie, fondator al unui partid naționalist, xenofob și antisemit, N. Iorga a sucombat, în 1940, sub gloanțele unora și mai xenofobi ca el, teroriștii din Garda de Fier.

noua colectivitate națională și numeroasele sale minorități, inteligheția românească credea că-și poate conserva statutul și privilegiile acordate de partid, după 1948, intelectualilor care îl serveau cu smerenie și că se poate constitui într-un soi de insularitate de discurs privilegiată.[24] Se vede treaba că uitase să mai mediteze și la mersul istoriei. Cei care au ales să emigreze, după cum și cei care au decis să rămînă și care acum aruncă anatema asupra puterii, o acuză de toate păcatele, de toate erorile, părînd a nu-și mai aminti că odinioară i-au acordat o încredere certă și că, în acest caz, cum arată Platon în *Republica,* victimele tiranului pun și ele umărul la sistemul tiraniei. Inteligheția română a anilor 1960, mîndră de a fi coborît din înalta cultură franceză și latină în acest "ocean slav și de dușmănie maghiară", ignorase, ca și generația dinaintea ei, observațiile asupra servituții voluntare ale acelui neoplatonician al Renașterii franceze, prietenul lui Montaigne, Étienne de la Boétie, a căror actualitate stăruitoare e semnul unei mari și premonitorii opere. Textul grăiește atît de răspicat, încît nu voi face decît să citez un pasaj, fără să mai adaug nimic:

"[...] n-aș vrea decît să înțeleg cum se face că atîția oameni, atîtea tîrguri, orașe și națiuni îndură cîteodată tirania unuia singur, care n-are altă putere decît aceea pe care i-o dau toți aceștia; care n-are puterea de a le pricinui necazuri decît dacă ei au puterea de a îndura; care n-ar putea să le facă rău decît dacă lor le place mai mult să sufere decît să se ridice împotriva lui. [...] să vezi un milion de oameni slujind fără crîcnire, cu gîtul sub jug, și nu constrînși de o mare putere și în niciun caz încîntați sau fermecați (se pare) de numele unuia de care n-au nici a se teme – căci e singur –, nici a-i iubi însușirile –, de vreme ce cu ei se poartă neomenos și aspru. Slăbiciunea oamenilor e atît de mare [încît] trebuie adesea să fim supuși prin silă; e nevoie de amînări, căci nu putem întotdeauna să fim cei mai puternici.

[...] Așadar, popoarele însele sînt cele care se lasă ori mai degrabă îndeamnă la a li se pune șaua, fiindcă dacă ar înceta să-l mai slujească pe tiran ar fi pe aceeași treaptă cu el; poporul se înrobește singur; el își taie gîtul, el, care, avînd a alege între a fi serv și a fi liber, părăsește libertatea și se vîră sub jug; el consimte la răul ce i se face sau mai degrabă îl urmărește. Dacă dobîndirea libertății l-ar costa ceva, nu l-aș îndemna să facă asta, căci ce poate avea omul mai scump decît să-și redobîndească dreptul său natural și, așa-zicînd, din animal să devină om; și dacă, iarăși, nu-i doresc o asemenea îndrăzneală, îi dau voie să iubească mai mult siguranța de a trăi în nevoi decît amăgeala de a trăi după bunul plac. Dacă pentru a avea libertatea ajunge să o vrei, dacă nu e nevoie decît doar de vrere, se va afla oare pe lume un neam care să găsească prea scump acest preț – a o cîștiga doar dorind-o pur și simplu – și care să deplîngă voința de a redobîndi binele pe care ar trebui să-l

24. Deja în 1938, în timpul dictaturii regelui Carol al II-lea, și apoi în timpul dictaturii mareșalului Antonescu, aliat cu Garda de Fier, în România își făcuseră apariția semnele premergătoare unui totalitarism intelectual.

răscumpere cu preţul sîngelui şi care, odată pierdut, ar trebui să-i facă pe toţi oamenii de onoare să vadă că viaţa e o năpastă, iar moartea singura scăpare?"[25]

Între 1964 şi 1971, Republica Socialistă România preluase încet-încet torţa naţionalismului din mîinile vechilor elite, care se găseau astfel deposedate de el, naţionalism pe care scurtă vreme intelectualii crezuseră că-l pot manipula în favoarea lor. Această nepotrivire de aspiraţii a fost scoasă la lumină în discursul din 6 iulie 1971, amintindu-se că Partidul rămînea singurul deţinător legitim al tezaurului naţiunii şi că nu împărţea cu nimeni nici gestionarea acestuia, nici profiturile ideologice. Asigurat, de acum încolo, de sprijinul ieşiţilor de prin închisori – mai degrabă xenofobi decît anticomunişti – şi a noilor clase de mijloc, Partidul putea să impună noua vulgată a naţionalismului românesc şi să-i invite ferm pe artişti, actori, pictori, scriitori, cineaşti, fotografi, muzicieni, universitari şi alţi intelectuali, pe scurt, pe toţi cetăţenii angrenaţi în producţia de obiecte culturale, să o slujească şi să o ridice în slăvi.

Astăzi, intelectualii români care, dintr-un exil patetic sau potrivit statorniciei lăuntrice, denunţă trădarea regimului, epuizarea şi vidul cultural, ba chiar distrugerea culturală a ţării, şi aceia care, în interior, au încercat să ajusteze între ele o reflecţie asupra tradiţiei eterne şi mobilizarea generală nu-şi pun oare acum, ca întotdeauna de altfel, la modul dramatic, aceeaşi întrebare asupra identităţii româneşti? Cu fiecare generaţie, oricare ar fi situaţia economică şi regimul politic de la putere, ea învie la loc, ca preocupare primordială şi angoasă de căpătîi a intelectualilor, aţîţată neîncetat de o *Némesis* naţională. Modul românesc de a gîndi istoria pare să nu-şi dea seama niciodată că trebuie să se confrunte cu violenţa modernităţii politice şi economice, ale cărei beneficii naţionale a căutat întotdeauna să le tragă în folosul propriu, fără a dori vreodată să-şi asume în schimb şi exigenţele crîncene ori consecinţele funeste ale acestei modernităţi. Voind cu prea mare abilitate să "reziste terorii istoriei", să inventeze "metode de camuflaj"[26] şi atribuindu-şi rolul confortabil de eternă victimă a puternicilor zilei, inteligenţia românească şi-a pierdut sensul apartenenţei şi al responsabilităţii în chiar mersul istoriei. Românul – în concepţia ei – n-ar fi fost subiect al istoriei, ci pururea o jucărea în mîinile Celui Rău, întruchipat polimorf: odată, în 1917, a fost trădarea Rusiei, altădată, în 1944, cea a Occidentului; ea, biata, n-a trădat niciodată pe nimeni... Unde putem găsi, în România, o meditaţie serioasă asupra efectelor întoarcerii armelor la sfîrşitul celui

25. Étienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire,* Garnier, Paris, 1983, cu o Introducere de Simone Goyard-Fabre. [A se vedea şi ediţia românească, *Discurs asupra servituţii voluntare,* traducere de Mariana Ilie, Editura Incitatus, 2001 – *n. trad.*]

26. M. Eliade, *Mémoire II. Moissons du solstice,* Gallimard, Paris, 1988, p. 56-57. [A se vedea şi ediţia românească, *Memorii: recoltele solstiţiului 1937–1980,* ediţie şi cuvînt înainte de Mircea Handoca, Editura Humanitas, Bucureşti, 1991 – *n. trad.*]

de-al Doilea Război Mondial în conştiinţa populară? Comuniştii vorbesc de revoluţie – pe cînd era vorba doar de o lovitură de stat înfăptuită de partidele burgheze înspăimîntate de spargerea de către sovietici a frontului din Moldova între iulie şi august 1944, în vreme ce burghezii (sau foştii comunişti dedaţi la deliciile liberalismului occidental) denunţă ocuparea forţată a ţării de către Armata Roşie, cînd, de fapt, a fost vorba în primul rînd de o înfrîngere militară şi ideologică a unei ţări fascizante. Nimeni, cu excepţia unor foşti clandestini din epoca eroică de ilegalitate şi de cîţiva intelectuali marginali[27], nu s-a gîndit să plaseze alianţa militară cu Germania nazistă împotriva Rusiei sovietice în cadrele unui război mondial a cărui miză ideologică zdrobea definitiv concepţiile naţionale moştenite din secolul al XIX-lea pentru ca, plecînd de aici, să conceapă împărţirea planetei într-o versiune reactualizată, sub forma teologiei politice, a lui *cujus regio, ejus religio*[28].[29] "Voinţa de a fi" o naţiune modernă în concertul naţiunilor moderne făurise idealul şi patronase acţiunile generaţiei de la 1848. Totuşi, acest destin antrena în mod inexorabil sfîrşitul lumii rurale care, în deschiderea secolului al XX-lea, marca întreaga societate românească – pe dominanţi şi pe dominaţi – cu un arhaism în care elitele îşi aflaseră sursa argumentelor istorico-etnografice şi lingvistice necesare legitimării unei expansiuni teritoriale împinse pînă la limitele extreme ale dialectelor sale. Ici, în cîmpiile valahe, sau dincolo, printre colinele moldave, majoritatea zdrobitoare a oamenilor, a ţăranilor, îşi trăiau sărăcia şi ospăţurile rituale în ritmul unei temporalităţi care nu mai aparţinea de multă vreme societăţilor-model pentru România independentă: Franţa şi Germania.

---

27. A se vedea, în legătură cu acest subiect, manifestul Cercului literar de la Sibiu, din 1943, şi activitatea sa pînă în 1948 şi, mai recent, interviul luat lui Imre Toth din suplimentul literar al revistei *Dialog,* septembrie 1988, Dietzenbach, RFG.

28. În latină în text (în traducere: "a cui e domnia, a aceluia religia"). Expresie de inspiraţie protestantă desemnînd un principiu politico-juridic a cărui adoptare, începînd cu dieta de la Augsburg (1555), a putut asigura, după frămîntările politico-religioase şi conflictele militare declanşate de Reforma luterană, pacea civilă între catolici şi protestanţi înăuntrul Sfîntului Imperiu Romano-German. *(N. red.)*

29. Gheorghe Mazilu, fost inginer de armament în regimul mareşalului Antonescu, îşi începe astfel relatarea despre deportarea sa şi despre închisorile în care a fost (1950–1963): "În calitate de fost ofiţer de geniu şi diplomat format la Şcoala politehnică din Bucureşti, am fost crescut în spiritul datoriei faţă de ţara mea, România Mare [...]. Am fost unul dintre miile de tineri care au luptat în al Doilea Război Mondial. [...] am fost mobilizat într-o uzină de muniţie pentru artilerie. Regimul comunist, adus la noi de sovietici, m-a dat afară din uzină şi apoi din armată", *În ghearele Securităţii,* Freiburg, 1983, apărută pe spezele autorului. [A se vedea şi ediţia românească, *În ghearele Securităţii* (mărturii), prefaţă de Cicerone Ioniţoiu, Ed. Lausanne, Bucureşti, 1990 – *n. trad.*]
N. Baciu, *L'Europe de l'Est: trahie et vendue. Les erreurs tragiques de Churchill et Roosevelt,* La Pensée universelle, Paris, 1984: "România ducea un război drept pentru a-şi apăra pămîntul şi poporul. Românii nu duceau un război ideologic, pur şi simplu erau antrenaţi într-un conflict naţional pentru supravieţuire", p. 22.

Unde sînt şi cine sînt eu? se întreabă intelectualul român, sfîşiat între Bizanţ şi Roma, între Occident şi Rusia, între Franţa şi Germania. Cum să împac, într-o reprezentare unificată, arhaismul ţărănimii care legitimează perenitatea românităţii şi pătrunderea mea, la fel de legitimă, în mişcarea generală şi universală a modernităţii? Cum să păstrez ce e propriu poporului meu rural, participînd, în acelaşi timp, la o mişcare planetară, care tinde să facă să dispară aceste calităţi pe care eu leaş dori indestructibile? Hăituială perpetuă şi căutare obsesională a unui timp şi a unui spaţiu, a unui *topos,* care să nu fie împărţit cu nimeni şi care n-a vrut niciodată să datoreze nimic unei tradiţii exogene, oricare ar fi fost aceea. Iată o serie de întrebări serioase pe care unii dintre criticii literari le-au definit prin expresia "clasicism românesc". Formularea e întîlnită, într-o manieră cvasiidentică, la doi autori separaţi de o jumătate de secol şi de cîteva răsturnări politice: Basil Munteanu şi Sorin Alexandrescu remarcă amîndoi faptul că operele cele mai remarcabile ale literaturii române sînt cele al căror fond *(Ur-Grund)* şi model original *(Ur-Bild)* ce constituie autenticitatea românească se articulează în jurul folclorului, al obiceiurilor şi al tradiţiilor populare.[30] Sau, în termeni mai familiari dezbaterilor româneşti, e vorba de conflictul primar între "protocronism" şi "sincronism", care ocupă scena literară, filosofică, artistică şi, mai general spus, politică, încă de la naşterea României moderne. Astăzi, din exil sau din interior, acest conflict se intensifică, într-o dezbatere reluată neîncetat, reîncadrată şi reargumentată de fiecare dată cînd ofensivele dezvoltării tehnice, ale urbanizării şi industrializării afectează specificitatea arhaizantă a României, de fiecare dată cînd se face un pas decisiv spre formele unei unificări generalizate.

Fiindcă învestesc forme politice şi de societate *a priori* ireconciliabile, chiar antinomice, aceste versiuni succesive ale "protocronismului" trebuie chestionate dacă vrem să înţelegem fenomenul "România" din interiorul propriei sale deveniri, din interiorul a ceea ce constituie experienţa globală a subiecţilor săi. O asemenea abordare nu poate însă în niciun caz să plece dintr-o privire mereu centrată spre Occident, cum ne îndrumă Milan Kundera,[31] ci dintr-o formă de auscultare care să lase

30. B. Munteanu, *Panorama de la littérature roumaine, op. cit.,* p. 16-17.
Sorin Alexandrescu, "Le paradoxe roumain", in *International Journal of Rumanian Studies,* vol. 1, nr. 1-2, Amsterdam, 1976, p. 9-20.

31. M. Kundera, "Un Occident kidnappé", in *Le Débat,* nr. 27, nov. 1983, Paris, p. 3-22: "Ultima imagine a Occidentului pe care ţările central-europene o păstrează din propria lor experienţă este aceea a perioadei 1918-1940". Despre ce vorbeşte Kundera? Despre intelectuali şi artişti, cehi, slovaci, sudeţi, maghiari, ucrainieni? Despre agrarienii cehi şi slovaci sensibili la sirenele fascizante? Despre ţăranii sudeţi, moravi, slovaci, maghiari, ucrainieni? Dezmembrarea Cehoslovaciei n-a făcut cinste Franţei sau Marii Britanii, totuşi nici n-a provocat mişcări populare ori un război civil care să ateste refuzul de a abdica în faţa unui duşman comun, cum au făcut sîrbii, în 1941. De ce să ne lăsăm înşelaţi? Nu ne aflăm oare în faţa unei noi versiuni, în cazul de faţă mai elegantă, a martirologiei, a "mizeriei în care se zbat statele mici din Europa de Est"?

să vină ceea ce se arată, acolo unde se arată şi aşa cum se arată: "Europa de Est nu poate fi înţeleasă cu adevărat decît de Europa de Est; în schimb, a fi est-european înseamnă doar că noi nu ne cunoaştem suficient de bine pe noi înşine"[32], avertizează un alt scriitor din Est, Péter Esterházy, într-un scurt text consacrat acestei faţade scînteietoare a Occidentului, Berlinul de Vest – stafia terifiantă a istoriei noastre contemporane comune.

Mai gravi decît romancierii, mai radicali în diagnosticele lor decît istoricii şi decît sociologii sînt filosofii, care au dat acestei problematici româneşti o anvergură metafizică. Două figuri se desprind, marcînd, în dorinţa de desăvîrşire a limbii, două epoci de ruptură tragică: în interbelic – Lucian Blaga, pe fondul dezastrului politic al României Mari; după război, Constantin Noica – mereu în căutarea unei esenţe a spiritualităţii româneşti – tocmai atunci cînd Partidul Comunist lua în mînă hăţurile unui naţionalism intolerant, precedînd şi însoţind eforturile gigantice ale unei industrializări şi ale unei urbanizări fără seamăn în istoria românească.

Cu toate acestea, ceea ce se prezintă astăzi ca sacrificiu cerut poporului pe altarul dezvoltării nu e chiar fără pereche în istoria românilor; nu e vorba aici decît de accelerarea unei curse nebuneşti, de precipitarea unei mişcări declanşate încă din zorii accederii românităţii în modernitatea politică şi economică. Sigur, pentru a folosi argumentelor cauzei, prezentarea discursivă a acestei temporalităţi poate trăda reprezentarea ritmului său în conştiinţa subiecţilor, fiindcă succesiunea aceloraşi evenimente n-are niciodată acelaşi sens şi pentru elite, şi pentru ţărani. Şi tocmai pentru că aceşti doi filosofi au încercat să cuprindă, fiecare în maniera sa, temporalitatea gîndirii arhaice româneşti confruntate cu evenimente eminamente moderne, operele lor oferă aici, unei priviri care se doreşte deopotrivă detaşată şi interioară, exemplul însuşi al crizei spirituale ce bîntuie inteligenţia românească. Pentru a-i sesiza amploarea, gravitatea, dimensiunea tragică, se impune o relectură fenomenologică a devenirii româneşti în lumea modernă.

3. Despre violenţa dezvoltării

Cînd, în 1878, un mic stat din Europa balcanică, Principatele Unite ale Moldovei şi Valahiei, îşi dobîndea independenţa politică pe seama trupului în agonie şi descompus al Imperiului Otoman, nu trecuse multă vreme de cînd călătorii şi diplomaţii occidentali identificaseră elitele sale creştine cu cele ale turcilor, comportamente sociale, obiceiurile vestimentare şi alimentare asemănîndu-se de la marginile

Pentru inteligenţele sensibile şi atente la specificităţile culturii est-europene, a se vedea pe nedrept uitata lucrare a contelui H. de Keyserling, *Analyse spectrale de l'Europe,* Stock, Paris, 1930. [În românește, *Analiza spectrală a Europei,* Institutul European, Iași, 1993 – *n. red.*]

32. P. Esterházy, "Être ou ne pas être d'ici", in *Lettre internationale,* nr. 17, vara 1988, Paris.

orientale ale Imperiului Habsburgilor şi pînă în Orientul Mijlociu.[33] În mai puţin de trei sferturi de secol, aceste elite săriseră de la o cultură bizantino-otomană arhaizantă[34] la o occidentalizare rapidă, ai cărei principali referenţi şi beneficiari erau Franţa şi Germania. Cu siguranţă limba a fost cea care a exprimat celeritatea acestei mutaţii; în mai puţin de treizeci de ani, a fost abandonată grafia chirilică pentru cea latină şi în două generaţii lexicul s-a franţuzit cu o asemenea frenezie încît, în ajunul Primului Război Mondial, textele din prima jumătate a secolului al XIX-lea păreau deja vetuste, creînd rupturi de cultură, chiar traumatisme psihologice între generaţii şi chiar între membrii aceleiaşi familii.[35]

Brutalitatea cronologiei sugerează rapiditatea unei aculturaţii instituţionale ce prefigurează situaţia contemporană. Încă înainte de 1878, momentul în care Congresul de la Berlin garanta intrarea definitivă a României în concertul naţiunilor moderne, calea spre modernitate fusese pregătită de guvernările succesive care, după Regulamentele Organice din 1831–1832, se îndepărtau treptat de suzeranitatea otomană. În 1856, şerbia a fost abolită în Valahia. În 1860 a fost inaugurată Universitatea de la Iaşi, în 1864 cea de la Bucureşti; în 1865 a fost instaurat Codul civil şi starea civilă; în 1866 a fost înfiinţată Academia Română; în 1867, Şcoala Centrală de Agricultură şi de Silvicultură din Herăstrău, în apropiere de Bucureşti; în 1869, Facultatea de Medicină din Bucureşti şi zece ani mai tîrziu cea de la Iaşi. În 1881 a fost fondată Şcoala de Poduri şi Şosele, iar în 1913 Şcoala Superioară de Comerţ şi Industrie. În 1864 a fost promulgată prima lege privind organizarea unitară a instrucţiei publice.[36] În 1863, apare primul roman modern scris de un autor

---

33. F. R. de Chateaubriand, *Itinéraire de Paris à Jerusalem,* Julliard, Paris, 1964.
P. Eliade, *De l'influence française sur l'esprit public en Roumanie. Les origines. Études sur l'état de la société roumaine à l'époque des règnes phanariotes,* Paris, 1898. [A se vedea şi ediţia românească, *Influenţa franceză asupra spiritului public în România. Studii asupra stării societăţii româneşti în vremea domniilor fanariote,* traducere de Aurelia Dumitraşcu, Editura Institutului Cultural Român, Bucureşti, 2006 – *n. trad.*]
N. Djuvara, "Les grands boïards ont-ils constitué dans les principautés roumaines une véritable oligarchie institutionnelle et héréditaire?", in *Südost-Forschungen,* Band, XLVI, München, 1987, p. 1–56.

34. În legătură cu acest subiect, portretele boierilor şi ale boieroaicelor gătite încă după moda otomană în prima treime a secolului al XIX-lea sînt cele mai potrivite documente pentru ilustrarea ideii mele. Cît despre starea în care trăia poporul imediat după sosirea prinţului german Carol I de Hohenzollern-Siegmaringen, în 1866, ca principe domnitor al Principatelor Unite, tablourile, acuarelele şi desenele pictorului şi contelui italian Amedeo Preziosi reprezintă documente de mare preţ. Cf. A.-S. Ionescu, *Preziosi în România,* traducere de Ioana Luca, Constantin Lucian şi Brenda Walker, Editura Noi Media Print, Bucureşti, 2003; texte în română şi în engleză. Precum şi Fr. Damé, *op. cit.*

35. A se vedea excelenta analiză a lui S. Antohi, in *op. cit.,* cap. V, "Les mots et le monde. La constitution du discours sociopolitique moderne en Roumanie".

36. Această lege instituia unitatea învăţămîntului public şi privat şi fixa numărul anilor de studii: patru ani de învăţămînt primar gratuit şi obligatoriu, şapte ani de învăţămînt secundar şi trei ani de învăţămînt superior.

român[37], iar în 1864 a fost promulgat un cod civil. În 1868, Parlamentul votează legea privind organizarea unei armate regulate, a grănicerilor și a poliției. În 1864, Principatele Unite adoptă sistemul metric, iar în 1867 extind sistemul zecimal la monedă, în cadrul bimetalismului; în 1872, autoritățile inaugurează primele două linii de cale ferată plecînd din București, iar în 1880 e fondată prima bancă națională cu drept de a emite monedă. Aceste cîteva exemple indică rapiditatea cu care elitele adoptaseră instituțiile politice, economice și culturale ce trebuiau să facă din România o țară modernă. Dotată cu o Constituție creată pe modelul regatului Belgiei și cu un cod civil redactat după modelul Codului napoleonian, monarhia sa parlamentară se sprijinea pe un sistem cenzitar foarte restrictiv, care lăsa în afara cetățeniei politice și culturale majoritatea populației, compusă în proporție de 90% din țărani săraci, fără pămînt. Modernitatea politică triumfătoare nu afecta raporturile dintre clasele sociale moștenitoare ale vechiului regim.[38] Legile rurale votate în martie 1866 și în aprilie 1872 dădeau marilor proprietari dreptul de a face apel la forță armată pentru a-i constrînge pe țărani să muncească pe domeniile lor. În cadrul constituțional al unui stat modern, era vorba de fapt de o restaurare a unei iobăgii *de facto*.

Iată cum stăteau lucrurile în peisajul unei națiuni moderne, în care promovarea socială, în afară de cea a boierilor, era accesibilă doar tinerimii ieșite din rîndul micilor pături înstărite de la țară – de cele mai multe ori copii de preoți, de învățători sau ai primilor profesori de liceu. Iar aspirațiile lor la o ascensiune socială rapidă puteau fi satisfăcute prin viteza de proliferare atît a funcțiilor administrative și tehnice

37. N. Filimon, *Ciocoii vechi și noi sau ce naște din pisică șoareci mănîncă,* București, 1863.

38. S. Alexandrescu, "Populisme et bourgeoisie: la Roumanie au début du siècle", in *Populismes, révolution ou restauration. Cahiers du centre de recherches sur les civilisations d'Europe centrale et du Sud-Est,* INALCO, nr. 6, Paris, 1987, p. 11–46.
În 1907, Vechiul Regat avea o populație de cca 6 680 000 de locuitori, din care 81,2% trăiau în zonele rurale. 2 248 de mari proprietari funciari își împărțeau un venit de 102 131 897 de lei pe an, în vreme ce o sumă aproximativ echivalentă constituia venitul a 1 240 376 de mici proprietari și lucrători cu ziua.
Existau 920 939 de proprietari funciari de exploatații de pînă la 10 hectare, adică un total de 3 503 645 de hectare reprezentînd 37,30% din suprafața totală și... 4 171 de proprietari de exploatații de peste 10 hectare, adică 5 882 641 de hectare, reprezentînd 62,70% din suprafața totală. În ce privește proprietățile de peste 10 hectare, cifrele arată acest enorm dezechilibru: 61,5% de proprietăți de peste 10 hectare numără între 100 și 500 de hectare, 20,8% între 500 și 1 000, 14,3% între 1 000 și 3 000, 2, 1% între 3 000 și 5 000 și 1,3% mai mult de 5 000 de hectare. Surse: *Anuarul statistic al României,* vol. I, București, 1908, p. 22–23, și G. D. Creangă, *Proprietatea rurală în România,* București, 1907, p. XLVI–XLVII.
În comparație, în Franța anului 1911, 13 212 000 de cetățeni activi erau repartizați astfel: agricultori 40%, muncitori în industrie 37%, angajați în servicii 18% (nu intră în calcul cei 481 000 de militari din clasa de vîrstă 20–24 de ani). Cf. J. Dupâquier (coord.), *Historie de la population française,* PUF, Paris, 1988, vol. 1, p. 265.

de stat, cît și a celor din întreprinderile private: administratori civili de toate rangurile și nivelurile, cadre în regiile de stat, în armată, poliție, vamă, în învățămîntul secundar și superior, cadre administrative, comerciale și tehnice în întreprinderile private naționale sau internaționale etc. Trebuia clădită o națiune pe de-a-ntregul nouă, dar ceea ce trebuia pus în operă se apropia mai degrabă de noțiunea platoniciană de "artă mimetică" – adică de reproducerea unui model aparent, ținîndu-se în domeniul sensibilului, și inaptă de a ajunge la contemplarea Ideii – decît de *similitudo* a lui Toma d'Aquino, în care artistul are sarcina de a reproduce un model preexistent inteligibil. România, ca și alte țări balcanice, reprezintă produsul unei mutații în echilibrul geopolitic al marilor puteri ale epocii, iar nu rezultatul unei revoluții sociale interioare ce ar fi antrenat răsturnarea unui sistem politic epuizat – suzeranitatea otomană. Dacă luăm însă în calcul șerbia *de facto* a țărănimii și legile privind excluderea evreilor de la dreptul de a dobîndi cetățenie, ajungem la concluzia că politicienii și intelectualii ce dominau scena românească spre anii 1880 interpretau cu totul anapoda axiomele politice fondatoare ale Republicii Franceze sau ale Germaniei wilhelminiene.

A pleca în străinătate pentru a-și face sau a-și desăvîrși acolo studiile superioare era parte a drumului inițiatic menit fiecărui român de familie bună și cîtorva bursieri merituoși (fii de preoți sau de învățători). Viena, Berlin, Heidelberg, Freiburg, Paris, Padova, Bologna vor fi etape obligatorii pentru toți cei care pretind a dobîndi o solidă formație universitară. Tinerii devin deci în chip hotărît poligloți, tezele de doctorat susținute atunci fiind mărturia acestui aparent cosmopolitism al elitelor. Înainte de 1914, nu exista profesor universitar la București sau la Iași care să nu-și fi dat doctoratul în străinătate. Acest fapt – perfect firesc cînd e vorba de matematici sau de științele naturii –, începe să pună probleme cînd vine vorba de umanioare, cînd crearea unui *aparatus* conceptual alimentat de la izvoarele limbii naționale se vădește singurul mijloc de a promova universalitatea în specificitatea acestei limbi: inteligența românească (spre deosebire de inteligența maghiară) ia, așadar, decizia de a neologiza masiv limba și de a abandona multiplele polifonii metaforice ale unor cuvinte, smulgîndu-le astfel din straturile semantice istorice. La București, ca și la Iași, cu excepția cursurilor de literatură și de istorie românești, predarea filosofiei și a științelor umane se făcea în general în siajul neokantianismului și al pozitivismului care dominau scenele universitare din întreaga Europă.

Cu toate acestea, călătoriile de studii în străinătate și mai ales călătoriile în Germania vor provoca un tip de neliniște nouă în privința specificității românești. În vreme ce generația valahă și moldavă de la 1848 se formase în contact cu ideile franceze, urmate adesea într-o manieră naivă, tinerii intelectuali din Principatele Unite plecați, după cucerirea independenței, în Germania, descoperă acolo, sigur, destul de tardiv, romantismul și rolul hotărîtor atribuit limbii și traducerii pentru a se ajunge la exprimarea esenței de spirit și de sentiment (sau de suflet) a unui popor

în specificul său anistoric ireductibil.[39] Nu le mai e suficient să se pronunțe în termenii unei istoriografii pozitive, care poate fi transpusă în orice limbă, asupra "miracolului românesc" *(sic!)*[40] dăinuind într-un "ocean slav și în ciuda dușmanului ungur"; trebuie pătruns ce anume din spiritul poporului, din experiența sa lingvistică cotidiană și rituală, pregătește și exprimă viitorul său în existența politică autonomă (sau așa-zis autonomă) în lume.

În acest context a apărut figura exemplară și emblematică a lui Mihai Eminescu – poetul național, demiurgul limbii poetice moderne, care, grație descoperirii romantismului german, a luptat pentru a îndepărta spiritul contemporanilor săi (al elitelor) de valorile și modelele care creaseră condițiile de acces ale Principatelor Unite în modernitate. Poetul și-a pus deci limba în slujba polemicilor politice, a unei viziuni etniciste și pe alocuri xenofobe asupra românității. "Protocronismul" își va afla de altfel în Eminescu bardul său de căpătîi. Încă înainte de cucerirea independenței politice, în 1863, la Iași, cîțiva tineri strălucițți, conduși de Titu Maiorescu[41] fondaseră societatea literară și politică *Junimea,* promovînd o critică tot mai radicală a felului în care se adapta societatea românească la modernitatea occidentală, ce nu era, pentru acești intelectuali, decît o "formă fără fond" cînd se dorea a fi importată ca atare. Aici se găsește, *avant la lettre,* formularea conceptului spenglerian de pseudomorfoză. Constatarea cu pricina nu e lipsită însă de o judecată solidă, dublată de o luciditate realistă, cu atît mai mult cu cît ideile celor de la 1848 (pașoptiști[42]), libertatea națională privită din perspectivă universalistă, îndrăgostiții de sloganurile franceze (libertate, egalitate, fraternitate) erau considerate de această *junime* intelectuală ca fiind tot atîtea utopii inconsecvente și neavenite în contextul realităților socio-economice ale țării. Totuși, această inteligheție se afla, și ea, la o răspîntie a istoriei. Dacă privea cu luciditate enormele slăbiciuni interne ale societății românești și constata că toate instituțiile importate nu erau decît pompă și fast zadarnic, imitații derizorii și frivole ale mondenităților din capitalele occidentale, disimulînd, în experiența cotidiană, neputințele unui liberalism care uitase de realitățile sociale și era inapt să conducă țara spre o dezvoltare armonioasă, nici ea, *junimea* cu pricina, nu rămînea mai puțin deschisă influențelor culturale (literare și filosofice) occidentale. Nu se gîndea încă să găsească în specificitatea etnico-istorică a poporului

39. Antoine Berman, *L'Épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique,* Gallimard, Paris, 1984.

40. Dacă tot vorbim de miracole, supraviețuirea maghiarei – prinsă între limbi și culturi slave, germane și o clasă conducătoare care a folosit pînă în 1848 latina ca limbă de stat, ține și ea de domeniul miracolului!

41. Cu un doctorat în filosofie obținut la Giessen și un doctorat în drept obținut la Paris, Titu Maiorescu (1840–1917) reprezintă arhetipul intelectualului român revenit în țară după un stagiu cultural și inițiatic în cadrul a două culturi de referință din Europa secolului al XIX-lea.

42. Substantivare contrasă din românescul *patruzeci și opt.* [În românește în text – *n. red.*]

mijloacele unei elaborări noi și originare a unor concepte metafizice, sociologice și etnologice aplicabile națiunii ca întreg. Pentru realizarea acestui proiect a fost nevoie de concursul altor catastrofe politice. Aspect asupra căruia voi reveni.

Pentru *Junimea,* frumoasa victorie militară și apoi politică din 1878 asupra Înaltei Porți, urmată în 1881 de afirmarea independenței Principatelor Unite ca Regat al României, n-ar fi fost decît o iluzie - căci, în fapt, totul trebuia construit abia de acum încolo! Dar cu cine să construiești, dacă elitele rămăseseră, în cea mai mare parte, atașate mimetismului "bonjurist"[43], după o vorbă a lui Caragiale, alt membru al *Junimii?* Ce societate putea să exprime mai fericit acest spirit și acest suflet fără a se lăsa maculată de vreo "formă fără fond"? Excluși din societatea civilă și politică, firește; țăranii, martori tăcuți ai perenității românești. În ciuda rezervelor lor privind cultura populară, junimiștii se prezintă totuși ca prima dintre elitele autohtoniste ale Principatelor Unite, redescoperind, la o jumătate de secol după luminismul transilvănean, principiul herderian al *Volksgeist* ca principiu fondator și organizator al națiunii.

În politică, preocuparea pentru starea jalnică a țărănimii va genera, înainte și după 1907[44], un populism mereu împărțit între revoluție, respinsă ca o ipoteză prea primejdioasă pentru supraviețuirea tînărului stat-națiune, și o reformă făcută doar din gură și paralizată de un sistem electoral cenzitar controlat de marii proprietari de pămînturi.[45] În domeniul culturii, lucrurile progresau și mai lent, în ciuda apariției poemelor lui Eminescu scrise în stil popular și a operei lui Coșbuc[46], considerat poetul țărănimii. Apoi, Academia Română a susținut primele cercetări folclorice serioase întreprinse în nordul și în sudul Carpaților. Totuși, nu se ivea nimic care să necesite elaborarea unor sisteme de gîndire filosofică sprijinite în chip hotărît pe valori ale tradiției țărănești; chiar dacă, în ajun de 1914, Dimitrie Gusti[47], profesor de sociologie la Universitatea din Iași, începea publicarea primelor idei

43. Substantiv obținut din francezul *bonjour* pentru a desemna - în mod disprețuitor - elitele, care, în loc să salute prin românescul *bună ziua,* spuneau *bonjourrr!* - cu un accent puternic și rostogolindu-l franțuzit pe *r.*

44. Marea Răscoală din 1907, considerată de toți istoricii ca ultima mare răscoală țărănească din Europa, ia prin surprindere toate elitele românești, inclusiv pe populiști. Teama de a nu pune în primejdie statul-națiune a dat mînă liberă puterii (și deci marilor proprietari funciari) să reprime cu sălbăticie ceva ce nu era decît o ultimă manifestare a unei forme arhaice de luptă socială.

45. C. Durandin, "Le populisme roumain ou un romantisme démocratique", in *Populisme..., op. cit.,* p. 47-98.

46. G. Coșbuc (1866-1918), născut în Transilvania, în regiunea Bistrița-Năsăud, a studiat în secțiunea românească a universității maghiare din Kolozsvár, devenit Cluj după 1918.

47. D. Gusti (1880-1955), studii universitare de filosofie și psihologie la Berlin și Leipzig, doctorat în filosofie la Leipzig.

de la baza viitoarei sale metode a monografiilor sătești, sîntem departe încă de "știința națională" pe care o va propune treizeci de ani mai tîrziu. Între universaliști și autohtoniști sau, în termeni românești, între "sincroniști" și "protocroniști" existau dezbateri și controverse, și totuși apărarea unei românități originare rămînea încă un apanaj al istoricilor – Hasdeu[48] și Xenopol[49] mai întîi, Iorga[50] mai apoi – și al dovezilor documentare pozitive ale căror concluzii, extinse la perioada contemporană, erau contrazise atît de istoricii țărilor vecine, prea puțin înclinați să accepte interpretări implicînd ilegitimitatea suveranității lor asupra propriilor state, cît și de marxiști[51], opuși acestui determinism evoluționist "burghez", căruia nu-i păsa de conceptul ce organizează istoria: lupta dintre clase. Îi lipsea culturii române experiența unei îndoieli asupra devenirii sale și corpusul teoretic al unei reprezentări originare a lumii pe care s-o fi deținut fără s-o împartă cu nimeni.

4. Criza identității românești

Dacă în primăvara lui 1918 cineva de pe planeta Sirius ar fi aruncat un ochi spre România, ar fi constatat cu ușurință situația dezastruoasă în care se găsea țara, în urma unui război pentru care nu fusese pregătită. Cu teritoriul pe trei sferturi ocupat, o economie ruinată, pierderi umane imense, o armată în stare jalnică, chircită, de bine, de rău, în reduta sa moldavă, o țară prinsă între menghina puterii germane și inexorabila descompunere a armatei imperiale ruse, minată de ideile revoluționare. Pentru acest ochi din depărtări, victoria din 1919 ar apărea, zic, ca o minune divină: prăbușire bruscă a imperiilor centrale, slăbiciune a Rusiei căzute pradă dezastrelor războiului civil, turnura evenimentelor care au făcut o revoluție. Multdoritele Transilvania și Basarabia se unesc cu Vechiul Regat, rotunjit și la sud cu o parte a Dobrogei luată de la bulgari, la vest cu Banatul, Crișana, Bihorul și Maramureșul luat de la unguri, iar la nord cu Bucovina luată de la austrieci. Pe scurt, din hao-

48. B. P. Hasdeu (1838–1907), studii la universitatea din Harkov (Rusia). Opera de căpetenie, *Dicționarul limbei istorice și poporane a românilor după dorința și cheltuiala M. S. Regelui Carol I sub auspiciele Academiei române,* București, 1886.

49. A. D. Xenopol (1847–1920), doctorat în filosofie la Giessen și în drept la Berlin, cf. *Istoria românilor din Dacia Traiană,* București, 1893.

50. N. Iorga (1871–1940), doctorat în filosofie la Leipzig, doctorat în istorie la Paris. Profesor de istorie la universitatea din București. Prim-ministru între 1931 și 1932, autor prolific a 1 359 de lucrări și broșuri, a 165 656 de pagini și a 25 000 de articole (!). A se vedea *Histoire des Roumains de Transylvanie et de Hongrie,* vol. I–II, Imprimerie "Gutenberg" Joseph Göbl, București, 1915–1916 și marea sinteză *Istoria românilor,* vol. I–X, Tipografia "Datina Românească", Vălenii de Munte, 1936–1939.

51. C. Dobrogeanu-Gherea (1855–1920), născut la Ekaterinoslav (Rusia), studii superioare la universitatea din Harkov. Cf. *Neoiobăgia. Studiu economico-sociologic al problemei noastre agrare,* București, 1910.

sul militar s-a ridicat o națiune nouă, care nu mai avea nimic în comun cu Vechiul Regat al Principatelor Unite.

Ca întotdeauna după marile catastrofe umane soldate cu victorii militare, festinurile Unirii sînt stăpînite de euforie. În acel moment, puțini sînt aceia care îndrăznesc să contrazică opinia comună înfierbîntată, amintind că niciuna dintre vechile tare ale societății nu fusese rezolvată și că, mai mult încă, aveau să se ivească noi greutăți, complicate de prezența pe teritoriul național a cel puțin două dintre marile grupuri etnico-naționale – germanii, dar mai ales maghiarii –, care tocmai coborîseră la statutul de minoritate națională într-un teritoriu considerat mai înainte, cu sau fără dreptate, ca fiind al lor de mai bine de o mie de ani.[52] Era o situație ce putea răsturna sau măcar tulbura semnificativ conștiința unor oameni sfîrșiți după patru ani de război cum nu se mai pomenise vreodată, atît prin numărul trupelor angajate pe fronturile răspîndite în toate cele patru colțuri ale Europei, cît și prin mijloacele materiale noi mobilizate în scopul unei morți colective.[53]

În ce-i privește pe țărani, această surpriză divină le adusese, desigur, o sumă de beneficii imediate. Totuși, sufragiul universal care le fusese acordat nu făcuse din alegeri o confruntare democratică între clasele sociale și diversele grupuri de interese; privilegiul de a pune și de a da jos deputați rămînea încă în mîinile șefilor de partid și ale zbirilor acestora, care nu pridideau a-și agita măciucile în perioada scrutinelor. Mai ușor de înțeles pentru țărani, reforma agrară – promisă în tim-

52. Nu-mi propun să reiau – în nume propriu – una sau alta dintre pozițiile ireconciliabile referitoare la teoriile istorico-politice care revendică, fiecare dintre ele, o suveranitate legitimă asupra Transilvaniei. Un punct de vedere fenomenologic nu urmărește decît să expliciteze reprezentările respective pe care oamenii din diferite colectivități ale țării și le-au creat în privința raporturilor sociale și politice, deci și istorice.
Dacă ar fi să-mi spun părerea, aș înclina spre aceea a lui Cioran – cînd vede raporturile româno-maghiare din Transilvania ca semn al unei culturi pe care el o resimte ca a lui proprie, anume nici română, nici maghiară, ci pur și simplu și ireductibil transilvăneană, chiar dacă se exprimă prin ură și atracție reciprocă. Cf. "Sur deux types de société, lettre à un ami lointain", in *Histoire et utopie*, Gallimard, Paris, 1960, p. 9–32. [A se vedea și ediția românească, *Istorie și utopie*, traducere de Emanoil Marcu, Editura Humanitas, București, 1992 – *n. trad.*]

53. Nu istoricii trebuie consultați cînd vine vorba de înțelegerea dimensiunii existențiale a acestui război mondial fără precedent, ci romancierii și, cînd putem face rost de ele, scrisorile și cronicile scrise de simplii soldați. Brăiloiu a publicat un număr de asemenea cronici populare versificate, compuse de soldații români din armata ungară *(Honvéd)*. Lectura acestora ne proiectează în expresia celei mai profunde nenoriciri trăite de acești țărani dezrădăcinați, smulși din orizontul hotarelor lor și aruncați cu zecile de mii pe cîmpurile de bătaie din Galiția sau din Piave. Cf. C. Brăiloiu, *Poeziile soldatului Tomuț: din războiul 1914–1918*, Monitorul Oficial și imprimeriile Statului, Imprimeria Centrală, București, 1944.
Un sentiment apropiat în fond găsim la M. Crnjanski, *Le Journal de Tcharnoïevitch*, L'Âge d'homme, Lausanne, 1970 [a se vedea și ediția românească, *Jurnal despre Čarnojević*, traducere și note de Ioan Radin Peianov, Editura Brumar, 2007 – *n. trad.*] și în splendidul roman al lui Joseph Roth, *La Fuite sans fin*, Stock, Paris, 1959.

pul ocupației germane a Regatului, cu scopul de se evita o revoluție socială ce putea izbucni sub influența evenimentelor rusești apropiate[54] – a fost acordată și extinsă la nivelul provinciilor recucerite, nu însă fără conflicte și represiuni, îndată după recunoașterea Unirii de către învingătorii Puterilor Centrale.[55] Pe scurt, enormele sacrificii la care au consimțit cei mai oropsiți în numele unui bine național (românesc sau maghiar[56]) de care ei înșiși n-aveau parte, păreau a-și arăta în fine roadele, iar progresul, prin promisiunea unei bunăstări terestre, începea să-și vădească unele binefaceri și celor pe care modernizarea instituțiilor îi lăsase pînă atunci pradă unui destin mizerabil.

Pe acest fond de euforie, în vreme ce țăranii au nutrit o vreme iluzia de a accede la statutul de proprietari funciari, cultura elitelor, asemenea situației din întreaga Europă, se desfășura în direcții multiple, chiar dacă academismul și bunăcuviința rigidă a Universității dominau curentele estetice de la București și de la Cluj. În acest context general izbucnește avangarda românească (ca și aceea maghiară din Transilvania), iar diatribele sale antinaționaliste își iau drept țintă naționalismul xenofob întruchipat de figura tutelară a istoriei universitare, Nicolae Iorga. Critici literari de renume, Călinescu, impresionistul național, chiar Lovinescu, universalistul, rămîn impasibili în fața acestei revoluții decisive a artei reprezentate de futurismul italian sau rus, de constructivismul sau de reionismul rus, de expresionismul german, de cubism, de dadaism și de suprarealismul francez – ale căror rețele ajunseseră pînă în România. Printr-una dintre acele analogii atît de pe placul gîndirii mic-burgheze însetate de cuviincioșenie, avangardiștii au fost bănuiți că poartă sub pretextul revoluției lor estetice germenii unei revoluții politice. Pacifismul lor, provenit dintr-o conștiință acută a nenorocirilor războiului, îi va arunca pradă oprobriului public – ca agitatori bolșevici periculoși. Antinaționaliști prin credința lor în universalismul artei de avangardă, antiortodocși și antiuniați prin antinaționalism,[57] erau lesne asimilați firavelor trupe ale comunismului românesc care, urmînd consemnele Kominter-

54. Decret din 15 decembrie 1918.

55. Legea agrară din 17 iulie 1921.

56. În Transilvania și în fostele comitate maghiare Partium și Banat, ca și în Bucovina austriacă, problemele specifice redistribuirii pămîntului au fost complicate de cele ale minorităților naționale. Cf. I. L. Evans, *The Agrarian Revolution in Romania,* Cambridge University Press, Cambridge, 1924. În plus, guvernul român refuza să rezolve problema cetățeniei evreilor rămasă în suspensie după Congresul de la Berlin din 1878. A trebuit ca democrațiile occidentale să amenințe România cu reducerea cîștigurilor sale teritoriale pentru a accepta să includă în Constituția din 1923 un articol care recunoștea evreilor cetățenia deplină.

57. A se vedea: 1) revista *Contimporanul,* 1922–1923, cota RPGF 38, Bibliothèque de la documentation du musée national d'art moderne G. Pompidou; 2) *75 HP,* număr unic din 1924 (colecție particulară din București); 3) *Integral,* 12 numere apărute la București între 1925 și 1928 (colecția Bibliotecii Centrale Universitare din Cluj); 4) *Periszkóp,* apărută la Arad (1925–1926) în maghiară

nului, refuza să recunoască legitimitatea noilor frontiere europene de vreme ce erau fructul stricat al "Marelui Război al capitaliștilor". Fără niște mecena care să-i hrănească și să-i protejeze, avangardiștii au luat încet-încet drumul exilului, România nouă, România Mare, dedată cu totul *hybris*-ului său național, neoferindu-le cîtuși de puțin spațiul cultural în care să-și exprime posibilitățile.

Dar euforia n-a ținut mult, iar divina surpriză de la 1919 n-a rezistat confruntării cu realitatea: slăbiciunea economică și miopia claselor dominante incapabile să gîndească politica în termenii unui destin dincolo de jocurile parlamentare corupte și de avantajele financiare care decurgeau de aici. Fără un credit ieftin și fără ajutor tehnic, reforma agrară nu și-a putut ține promisiunile, iar ideea creării unei țărănimi îmbogățite și întreprinzătoare nu mai circula decît în retorica goală a discursurilor electorale. Îndatorată din greu, fără o protecție eficace împotriva băncilor și a cămătarilor, supusă cutumei unei forme de moștenire care fragmentează exploatația în parcele minuscule, ridicînd astfel prețul pămîntului; fără sprijinul unei dezvoltări industriale capabile să absoarbă presiunea demografică asupra pămînturilor agricole; suferind, fără protecție, efectele crizei mondiale din 1929 și ruina pieței agricole, țărănimea română sărăcește tot mai mult. La începutul anilor 1930, mizeria în care trăiește e fără margini, iar situația sanitară e de plîns.[58] Călătorii occidentali care trec prin țară în anii 1930 nu-și fac nici ei iluzii în privința deteriorării generale a stării țărănimii.[59] O dată în plus, modernitatea măcina pînă la os clasa-emblemă a națiunii române.

Împlinirea unui destin – reunirea tuturor "țărilor române" pe care toată intelectualitatea românească o menise încă din 1848[60] – își vădea puțin cîte puțin cata-

---

și în relație cu precedentele; 5) *Punct,* 16 numere apărute (1924–1925, BCU Cluj), sub conducerea lui Scarlat Callimachi, cu un subtitlu care-i anunță programul: *Revistă de artă constructivistă internațională,* un cuvînt de ordine programatic, care trimite la internaționala politică.
Pentru avangarda maghiară din Transilvania, vezi articolul de sinteză al lui Z. Tordai, "Provincialismo o cultura regionale: L'esempio della Transilvania", in *Rivista di studi ungheresi* (RSU), 2–1987, Roma.

58. În legătură cu acest subiect, a se vedea anchetele sanitare efectuate în timpul campaniilor anuale de monografii ale satului, publicate în toate numerele revistei conduse de D. Gusti, *Sociologie românească,* București, 1936–1943.

59. L. Romier, *Le Carrefour des empires morts. Du Danube au Dniester,* Hachette, Paris, 1931. [A se vedea și ediția românească, *La răspîntia imperiilor moarte: de la Dunăre la Nistru,* traducere și prefață de Luminița Brăileanu, Editura Univers, București, 1998 – *n. trad.*]
H. Seton-Watson, *Eastern Europe between the Wars, 1918–1941,* Cambridge University Press, Cambridge, 1945, p. 198–217.

60. Pe tema Unirii, trebuie amintită excepția notabilă reprezentată de A.C. Popovici, care propovăduia, înainte de Primul Război Mondial, instaurarea unui sistem politic federal în Austro-Ungaria.

strofa. Independența politică, extinsă la fruntariile unui spațiu de suveranitate care includea numeroase minorități naționale ce-i contestau *de facto* legitimitatea, nu mai putea fi probată printr-o bunăstare materială progresivă, fără de care democrația de masă a statului etnico-național nu poate spera să-și asimileze alogenii. Independența politică și-a arătat fragilitatea și inconsistența îndată ce s-a confruntat cu efectele unei crize venite din îndepărtatele State Unite ale Americii. Instituțiile importate din Europa Occidentală se dovedeau neputincioase în fața acestor prăbușiri. Supunerea, dependența de puteri economice străine ieșeau la iveală în chip patent prin pauperizarea țărănimii, dar și a numeroaselor clase de mijloc aflate în strînsă relație economică și culturală cu aceasta. Un observator englez, prea puțin înclinat la complezență în privința mișcărilor fascizante și favorabil intereselor politice ale României, descrie degringolada societății românești prin aceste cuvinte deloc măgulitoare:

"During the thirtiest the World Economic Depression struck Romania [...] created acute misery among the peasantry. The policy of Liberals had undermined the peasants' prosperity, the National Peasant Government had done little to improve things, and the second period of Liberal rule was no better. The Romanian peasants are politically backward, especially in the Old Kingdom. Words like «Democracy» or «Dictatorship» meant nothing to them. They had voted for benefits promised them, for personalities they knew, or for cash or tsuica. They undestood little of party programmes or political ideologies, but they hoped, now they had this right of «choosing their Government», now that everyone seemed to agree that they were the «sovereign people», that their material lot would improve. When their economic situation grew yearly worse, and the corruption and terror of bureaucrats who ruled them increased, they lost all faith in parties and politicians".[61]

Acest sentiment colectiv de frustrare și de neputință de a-și stăpîni destinul în modernitate nu e întîlnit numai în România: în acea epocă, toată Europa era brăz-

---

A. C. Popovici, *Die Vereinigten Staaten von Gross-Österreich,* Leipzig, 1906. Tradusă în românește de Petre Pandrea, *Stat și națiune: Statele-Unite ale Austriei-Mari,* prefață de Petre Pandrea, Fundația pentru Literatură și Artă "Regele Carol II", București, 1939.

61. H. Seton-Watson, *Eastern Europe..., op. cit.,* p. 207. [Iată traducerea pasajului: "În timpul anilor '30 depresiunea economică mondială a lovit România [...] a creat o mizerie acută în rîndurile țărănimii. Politica liberalilor a subminat prosperitatea țăranilor, nici guvernul național-țărănist n-a făcut mare lucru, iar a doua perioadă a guvernării liberale nu a fost mai bună.Țăranii români sînt înapoiați din punct de vedere politic, mai ales în Vechiul Regat. Cuvinte precum «democrație» ori «dictatură» nu înseamnă nimic pentru ei. Ei votaseră pentru avantaje ce le-au fost promise, pentru personalități pe care le știau ori pentru bani peșin sau țuică. Înțelegeau prea puțin din programele de partid sau din ideologiile politice, dar sperau, odată ce aveau dreptul de «a-și alege guvernul», odată ce toată lumea părea să cadă de acord că ei erau «poporul suveran», că soarta lor materială avea să se îmbunătățească. Cînd situația lor economică s-a înrăutățit an de an, iar corupția și teroarea birocraților care îi cîrmuiau au sporit, ei au pierdut orice credință în partide și politicieni." – *n. red.*]

dată de mişcări sociale articulate în jurul argumentelor, adesea rasiste, ale autohtonismului cultural, cu accent pe exclusivismul xenofob.[62] Respingînd opţiunea proletară a revoluţiei bolşevice, unele popoare (sau segmente numeroase ale lor), căzute într-o sărăcie cu atît mai angoasantă cu cît crezuseră că au scăpat pentru totdeauna de mizerie, credeau a-şi găsi scăparea din anxietatea rătăcirilor lor nu atît într-o delimitare exaltată a virtuţilor lor, cît într-o negare absolută a celuilalt. Consecinţă funebră a "dialecticii negative", înfiripată chiar înainte ca ruina socială, umană, ideologică şi politică a Primului Război şi măcelul său colosal să fie reparate – şi acesta din urmă gîndit în radicalitatea lui – pentru a acoperi cît mai repede vidul creat de prăbuşirea ordinii europene pe care o legitimase.[63] Fascismul italian la debuturile sale, falangismul spaniol şi nazismul cel mai decisiv letal se înfăţişau dincolo de Dunăre şi Carpaţi ca modele pentru ideologii plebeieni ce constataseră capitularea şi demagogia politicienilor de profesie, neputinţa democraţiei reprezentative de a face faţă acestei adversităţi, inexorabila descompunere a ţărilor lor şi haosul general – pentru a-şi nutri visele cu demiurgia apocalipsei.

La începutul anilor 1930, România nu este singura ţară din Europa Orientală ai cărei cetăţeni resping în majoritatea lor instituţiile împrumutate din tradiţia par-

---

62. În ultima parte a vieţii sale, Husserl a fost măcinat de nelinişti. Capitolul din *Krisis,* "Criza umanităţii europene şi filosofia", scris după două conferinţe ţinute la Viena în 7 şi 10 mai 1935, cheamă cu disperare la o întoarcere la această veche ordine intelectuală europeană. Cf. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie,* M. Nijhof, Den Haag, 1954. În franceză, *La Crise des sciences européennes et la phénomenologie transcendantale,* traducere de G. Granel, Gallimard, Paris, 1976, p. 352–354. [A se vedea şi ediţia românească, *Criza umanităţii europene şi filosofia,* traducere, note şi comentarii de Alexandru Boboc, Editura Paideia, Bucureşti, 2003 – *n. trad.*]

De văzut, pe acelaşi subiect, magistralele observaţii ale lui J. Derrida asupra iluziilor metafizice ale lui Husserl în raport cu critica modernităţii iniţate atunci de Heidegger, cînd află de eşecul lui Jünger, *Der Arbeiter,* cf. J. Derrida, *De l'esprit: Heidegger et la question,* Galilée, Paris, 1987, p. 94–95, nota 2.

Pentru a aprecia dimensiunea existenţială a acestei crize, trebuie să citim emoţionantele pagini din amintirile lui Stefan Zweig consacrate perioadei de după Primul Război Mondial în Austria. S. Zweig, *Die Welt von Gestern,* Bermann-Fischer Verlag, Stockholm, 1944. Traducere în franceză, *Le Monde d'hier, souvenirs d'un Européen,* Fayard, Paris, 1948. [A se vedea şi traducerea românească, *Lumea de ieri,* traducere de Ioan Nastasia, prefaţă de Victor Ernset Maşek, Editura Politică, Bucureşti,1988 – *n. trad.*] De văzut şi filmul lui G. W. Pabst, *Die freudlosse Gasse* (1925).

63. K. Polanyi, *The Great Transformation,* Cambridge University Press, Cambridge, 1944. Tradusă în franceză, *La Grande Transformation,* Gallimard, Paris, 1983, cf. prima parte, "Le système international", p. 19–55.

A se vedea şi romanul lui J. Roth, *Hotel Savoy,* Stock, Paris, 1969, precum şi acela al lui M. Eliade, *Les Hooligans,* Gallimard, Paris, 1987 (prima ediţie – *Huliganii,* Editura "Naţionala Ciornei", Bucureşti, 1935).

64. Despre succesul Gărzii de Fier, a se vedea J. şi J. Tharaud, *L'Envoyé de l'archange,* Paris, 1939. A se vedea şi M. Eliade, *Mémoire I, 1907–1937. Les promesses de l'equinoxe,* Gallimard, Paris, 1980.

lamentară occidentală.[64] Aceste forme politice dovediseră în realitate că nu pot rezolva tensiunile sociale fără o revoluție economică și că sînt incapabile să surmonteze, în cadrul unui stat care-și extrage legitimitatea dintr-o versiune monoetnicistă a istoriei, contradicțiile dintre legitimitate și suveranitate generate de conflictele naționalităților. Din Lituania și pînă în România, cu excepția Cehoslovaciei slăbite, instituțiile politice parlamentare, deturnate de la scopurile lor, nu mai oferă soluții credibile pentru degradarea economică și pentru efectele ideologice și morale ale acesteia; peste tot se ivesc dictaturi sau semidictaturi, în umbra cărora vor prolifera grupuri de inspirație fascistă, exploatate de ele fără rușine.[65] La mijlocul anilor 1930, Europa Centrală, Orientală și balcanică trăiește în stadiul unui război civil larvar.

Politica, redusă la un joc inconsistent de alianțe și opoziții echivoce care nu urmăreau decît controlul resurselor fiscale, golise de sens instituțiile parlamentare, îndepărtînd oamenii și lăsîndu-i fără speranță, bîntuiți de spaime contradictorii în fața zilei de mîine și cu intuiția unei iminențe a războiului (civil și exterior). Pentru a-și ostoi temerile, multe popoare erau gata să accepte soluțiile cele mai autoritare și milenarismele dictatoriale ce proroceau o nouă *parousia,* fără a-și imagina însă amploarea anilor sîngeroși ce aveau să urmeze și hecatombele fără precedent ce li se pregăteau. Criza economică era dublată de o criză spirituală; cauzele și efectele deveniseră interșanjabile, întreținînd și accentuînd aceeași derută. Între 1937 și 1940, forțele fragile ale stîngii noncomuniste românești (și din Europa Orientală, în genere) nu-și puteau găsi cîtuși de puțin un exemplu sau un sprijin în democrațiile occidentale care, temîndu-se visceral de subversiunea comunistă, capitulau puțin cîte puțin în fața noului campion al anticomunismului forte: Germania nazistă. La München, sfîrșitul rușinos al Micii Antante nu putea decît să întărească la partizanii români propensiunea spre soluții politice dictatoriale pro- sau antioccidentale, bazate pe un autohtonism cultural mai mult sau mai puțin marcat.

Pentru o interpretare antropologică a naționalismului românesc interbelic și a versiunii sale fascizante, trebuie consultat remarcabilul articol al lui R. Benedict, "History as it Appears to Rumanians", scris în 1943 și publicat în M. Mead și R. Métraux, *The Study of Culture: a Distance,* Chicago University Press, Chicago, 1953.

65. A fost cazul Gărzii de Fier în România, parțial folosită și finanțată de diverse partide, inclusiv de Iuliu Maniu, șef al Partidului Național țărănesc, care a încheiat cu aceasta un acord electoral în 1937: Garda a obținut 15% din voturi în alegerile din decembrie 1937. Confruntat cu agitația persistentă și cu orientarea progermană a multor politicieni, regele Carol al II-lea, favorabil unei alianțe cu englezii, a instaurat dictatura regală în 10 februarie 1938, apoi, cu ajutorul ministrului de Interne Armand Călinescu, a suspendat Constituția, partidele politice, a decretat starea de asediu și a decapitat imediat conducerea Gărzii de Fier, comandînd împușcarea liderului său Codreanu și a douăsprezece căpetenii ale mișcării, în luna noiembrie a aceluiași an. După renunțarea forțată la tron a regelui, la 6 septembrie 1940, Garda de Fier va împărți o vreme puterea cu mareșalul Antonescu, va înfăptui asasinarea unor personalități politice, în 26-27 noiembrie 1940, și numeroase violențe antisemite, pînă cînd mareșalul, sprijinindu-se pe armată, o înlătură de la putere în favoarea sa, în ianuarie 1941, context în care mișcarea ripostează printr-o încercare de lovitură de stat și prin pogromul de la București.

Totuşi, această lungă introducere istorică, acoperind mai bine de un secol de mutaţii sociopolitice, pare să nu fie suficientă în interpretarea traiectoriei ideilor şi sentimentelor, respectiv a reprezentărilor pe care intelectualii şi le construiesc în legătură cu sursele acestei duble crize şi cu soluţiile ce i-ar fi trebuit aduse. Cum au căutat aceste spirite europene – care doreau a se ridica la nivelul celei mai înalte culturi europene, în filosofie – reînnoirea spiritualităţii româneşti, aflarea unei noi morale şi estetici care să-i pregătească viitorul într-o modernitate în acord cu ceea ce ei înşişi defineau drept autentice tradiţii arhaice? Căci spre acest orizont de gîndire filosofică s-au aventurat, cu certă radicalitate, mulţi dintre intelectualii români; scotocind în tradiţiile ţărăneşti după esenţa unor valori intangibile, de unde izvorăsc forme şi stiluri ca dintr-o fîntînă a tinereţii şi a promisiunilor mîntuitoare, erau convinşi că oferă poporului garanţia unei independenţe spirituale autentice – instrumentele conceptuale capabile să reconstruiască o nouă civilizaţie, care să stăpînească, de această dată, atît atemporalitatea tradiţiei, cît şi schimbătoarea, primejdioasa modernitate. Aceşti filosofi răsturnau problematica ştiinţelor sociale şi tacticile politicienilor, căci niciunul nu părea să conceapă independenţa politică viitoare a ţării, întinse pînă la limitele extreme ale celei mai cuprinzătoare românităţi, fără preliminariile unei dureroase mutaţii spirituale. Într-o semeţie fără precedent, se credeau aşadar în stare să-şi scape neamul din ghearele restriştii. Dramaturgia romantică a patimii individuale a filosofului şi a poetului, ca mărturie a credinţei în spiritul mîntuitor al poporului, îşi lua revanşa asupra legii de aramă a raţiunii raţionînd care, puţin cîte puţin, ajusese să se mărginească la gestionarea afacerilor politice şi economice curente, fără a-şi mai ţine promisiunile de fericire terestră proclamate anterior.

Regăsind predestinarea prometeiană a poetului-filosof din tradiţia romantică herderiană, Lucian Blaga îi reprezintă, şi astăzi, figura exemplară.

5. Lucian Blaga şi satul-idee

> "Fără încetare se-ntorc aceste lovituri ale sorţii, chemînd omul în arenă, dar nu ca purtător al unui nume oarecare, ci ca om în sine." (Ernst Jünger, *Der Waldgänger)*

Din bogata operă poetică, dramatică şi filosofică a lui Lucian Blaga, două texte programatice îmi vor reţine aici atenţia; două texte unde acela care rămîne unul dintre cei mai mari poeţi lirici din limba română[66] conturează renaşterea spiritua-

66. L. Blaga (1895–1961), născut în Transilvania, şi-a dat doctoratul în filosofie la Viena în 1920, apoi a urmat o carieră diplomatică pînă în 1939. A fost profesor de filosofie la Universitatea din Cluj pînă în 1950, cînd autorităţile comuniste l-au dat jos de la catedră. Şi-a sfîrşit zilele ca bibliotecar, supravegheat asiduu în cadrul secţiei din Cluj a Academiei Române. A debutat de foarte

lă a românităţii. Primul este discursul său de recepţie la Academia Română, *Elogiu satului românesc*[67], rostit pe 5 iunie 1937, prin care, într-un decor propice mai degrabă controverselor vătuite, a lansat fraze provocatoare, căutînd să stîrnească conflicte salvatoare şi să deştepte conştiinţele adormite. Ales membru al Academiei printr-o decizie de sporire a numărului de membri, Lucian Blaga nu s-a aşezat în fotoliul nimănui. Atunci a ţinut să amintească aici angajamentul său total în căutarea unei ontologii a românităţii fondate pe experienţa existenţială şi pe gîndirea ţărănească. Al doilea text la care mă voi referi, cu un titlu mai clasic, "Despre viitorul filosofiei româneşti"[68], apărut la începutul anului 1943, se prezintă retroactiv ca un testament, cu doar cîţiva ani înainte de stîrpirea oricărei tentative de gîndire idealistă de către vulgata stalino-leninistă impusă de arhonţii Republicii Populare.

Nimic mai emoţionant decît sensibilitatea lui Blaga, care-şi începe elogiul printr-o descriere a copilăriei sale, ca fiu de preot, răsărit în lume într-un sat din Transilvania. Frazele sale denotă calităţi de observator şi o empatie cu sentimentele ţăranilor pe care ţi le-ai dori prezente şi în privirea specialiştilor cu patalama în arhaismul popular, la folclorişti, la etnologi şi la sociologi. Aceştia din urmă nu-i iertau deloc îndrăzneala şi nu se dădeau în lături să-i critice intuiţia – cu totul poetică; ca şi cum, pentru aceşti pozitivişti *terre-à-terre,* un poet n-ar putea să fie poet decît dacă potriveşte rime prin saloanele mondene, interzicîndu-şi să vorbească despre contemporanii săi! Rostindu-şi elogiul în faţa sociologului Dimitrie Gusti, Lucian Blaga îi impunea, într-o înfruntare provocatoare, discursul său fenomenologic celui care înainte vreme îl atacase violent[69] pentru incursiunile sale idealiste în domeniul obiectiv al "ştiinţei", adică în sociologia rurală:

"Vă rog să-mi acordaţi totuşi, potrivit obiceiului statornicit, dreptul nescăzut de a face astăzi, aici, elogiul unei alte nemuritoare prezenţe, care n-a ocupat nici un scaun în această nobilă incintă. Prezenţa nemuritoare, la care mă refer, nu e legată de nici un nume, nu rîvneşte la nici o laudă, şi e răspîndită în spaţiul din preajma noastră, cît ţine întinderea împărătească a ţării. Vreau să vorbesc despre singura

---

tînăr, cu o operă poetică fulgurantă, care i-a asigurat imediat un loc privilegiat în panteonul poeţilor români, cf. *Poemele luminii,* prima ediţie apărînd la Sibiu, în 1919.

67. L. Blaga, *Elogiu satului românesc,* Bucureşti, 1937. Mă voi folosi pentru citate de frumoasa traducere semnată de G. Danesco (traducător şi al lucrării blagiene *Eonul dogmatic – L'Éon dogmatique,* L'Âge d'homme, Lausanne, 1988), *L'Éloge du village roumain,* dactilografiat, pus la dispoziţie de autorul traducerii. Toate citatele din text vor fi date între ghilimele, fără paginã. [Pentru prezenta ediţie, am folosit versiunea originală a textului – *n. trad.*]

68. L. Blaga, "Despre viitorul filozofiei româneşti", in *Sæculum,* an. I, nr. 1–2, ianuarie–februarie 1943, Bucureşti.

69. Această critică a fost avansată şi de elevul şi moştenitorul spiritual al lui Gusti, Henri H. Stahl, într-o serie de texte publicate înainte de al Doilea Război Mondial, în revista *Sociologie românească,* şi reeditate în *Eseuri critice,* Editura Minerva, Bucureşti, 1983. Cf. "Lucian Blaga şi filozofarea despre filozofia poporului român", p. 71–150.

prezență vie încă, deși nemuritoare, nemuritoare deși așa de terestră, despre unanimul nostru înaintaș fără de nume, despre: satul românesc."[70]

În cîteva fraze, Blaga rezumă și metaforizează trăsăturile care atestă originalitatea de neîmblînzit a vieții cotidiene și spirituale a țăranilor. El circumscrie această totalitate singulară în care strînsa experiență imediată a vieții sociale în spațiul locuit, muncit și umblat al satului, în spațiul grădinilor sale, al cîmpurilor, al luncilor, al pădurilor sale și cea a finitudinii terestre supuse imperiului necesității, supraviețuirii biologice și morții, trebuie raportate la un ansamblu de reprezentări foarte vechi pentru a-și atinge sensul ultim. Satul este "centrul lumii" în conștiința de sine a subiectului activ, dar sensul acestei conștiințe în acțiune reclamă evocarea și invocarea "mitului" pentru a-și dobîndi plenitudinea de sensuri și simboluri. Aș avea, desigur, rezerve în privința folosirii noțiunii de "mit" într-o cultură europeană creștinată de mai bine de o mie cinci sute de ani, dar nu vreau ca eseul meu să ajungă locul unei dezbateri începute acum douăzeci și cinci de ani prin controversa aprinsă iscată între Lévi-Strauss și Propp. Totuși, ori că numim aceste credințe "mituri" ori, mai precis, în opinia mea, sincretisme creștine populare (teologie creștină populară), cu siguranță aici se găsește una dintre caracteristicile subiective fondatoare de *Weltanschauung* popular arhaic european.[71] Acest sincretism și axiologia sa, implicînd o versiune populară a teleologiei Mîntuirii, care, în spectacolul marilor rituri de trecere și în cauzalitățile vrăjitoriei, rupe finitudinea repetitivă a experienței cotidiene a țăranilor pentru a o deschide spre transcendent. Observație care dă deja măsura distanței mele față de poziția lui Blaga, dar și față de aceea a lui Eliade, amîndoi refuzînd creștinismului statutul de element determinant pentru *arché* populară europeană. Dacă ar trebui să-mi precizez în cîteva cuvinte rezervele, aș adăuga că creștinarea Europei ridică – în ce privește supraviețuirea fărîmelor de mituri în gîndirea populară păgînă – problema istoricizării tradiției. Aici e miezul unei problematici la care voi reveni în continuare, cînd mă voi apleca asupra lui *arché* blagiană a românității.

"În port, în obiceiuri, în cîntec, fiecare sat ține la autonomia și la aureola sa."[72]

---

70. *Elogiu satului românesc, op. cit.*

71. Cl. Karnoouh, *Rituri și discursuri, op. cit.*
Dezbaterea în chestiune nu e un fenomen strict românesc. Cercetările folclorice franțuzești, de exemplu, au produs de multă vreme interpretări pe tema persistenței credințelor precreștine în obiceiurile populare. Diferența e doar în modul de întrebuințare a acestor cercetări. Celtismul breton, germanismul populațiilor din est și din nord-est, iberismul celor din sud-vest n-au fost folosite pentru a legitima naționalismul francez, chiar dimpotrivă. Acesta din urmă n-a făcut decît să nimicească particularismele menționate pentru a se afirma ca ideologie totalizatoare, integrantă. A se vedea în legătură cu acest subiect admirabilele pagini consacrate de Chateaubriand, în *Memorii de dincolo de mormînt,* dublei sale loialități: față de Bretania natală și față de Franța.

72. *Elogiu satului românesc, op. cit.*

Satul, cu pământurile sale, este, hotărît și ireductibil, în același timp autocentrat în reprezentarea de sine, refuzînd asemănarea cu oricare alte așezări de același fel, și "cosmocentric" în atribuirea de sens ultim prezenței sale mundane. Sigur, se trăia într-un teritoriu închis, empiric reperabil prin experiențele multiple ale vieții cotidiene – în timpul muncilor celor mai grele, ca și în zile de sărbătoare, la vreme de lipsuri și sărăcie, dar și în ceasul ospețelor permise de un belșug trecător. Totuși, această experiență a eului, a sinelui și a lui "noi" resimțită în acte și în lucruri nu e guvernată de nicio lege imanentă care să fie calitatea exclusivă a prezenței ființelor vii și a lucrurilor inanimate obiectivate prin gîndire; există niște valori și principii transcendente – de descifrat în singularitatea lor sincretică – care le locuiesc și le conferă prezență, oferindu-se ca o chemare a unui univers a cărui istorie începe odată cu Geneza. Niciodată această deschidere "cosmică" sau transcendentă nu se arată cu atîta forță ca în răspunsul țăranilor la această naivă întrebare adresată practicilor lor rituale:

– De cînd se face sau se zice asta? întreabă folcloristul.

– *De pe tîmpuri,* zice țăranul. Răspuns a cărui dimensiune transcendentă te covîrșește abia cînd, după o amănunțită și dificilă anchetă, te afli în măsură să datezi cutare sau cutare obicei sau măcar unele dintre temele sale.

Dar a vorbi aici despre o dimensiune transcendentă e facil, exprimînd o manieră familiară nouă de a traduce gîndirea țărănească în termenii gîndirii noastre. Căci gîndirea arhaică sau "sălbatică" nu e niciodată, orice ar fi spus Blaga, o gîndire filosofică așa cum – de la greci încoace – ne învață tradiția noastră savantă. Spre deosebire de gîndirea filosofică însă, care-și pune semnătura ca atare pe căutarea transcendenței și a ontologiei, gîndirea arhaică își lasă semnătura în suspensie, cerînd mereu să fie descifrată.[73] Tocmai asta ne îndeamnă gîndirea magică să înțelegem.

Pentru Blaga, această lume arhaică (în românește așa se zice, *lumea* – adică ceva ce, luminată de propria lumină, izbucnește asupra celui ce-o privește, iar nu *mundus* – legat de teluricul prin care se stabilește dialogul cu morții), această lume-lumină primordială își află perfecta antiteză în civilizația urbană contemporană, cufundată în întuneric de zîna electricității – remarcă puțin originală dacă textul său n-ar emana unele accente amintind de Simone Weil, din *L'Enracinement* [Înrădăcinarea]. Orașul instaurează o fisură între om și totalitate, *lumea,* lumea-lumină care adună laolaltă natura, experiența oamenilor în legătură cu ea, reprezentarea și comprehensiunea sa. În van posedă omul urban mijloacele de a cuprinde "cauzalitățile înconjurătoare" (înțelese ca mijloc fundamental, *res ad intellectum* al gîndirii obiectivante a științelor), căci nu rămîne mai puțin străin "experienței organice a lumii ca totalitate". Orașul e locul falselor diferențieri individuale supuse "ucazurilor modei lansate dictatorial de undeva dintr-un centru mondial", generînd cel mai rău dintre conformismele colective. Oamenii de la oraș sînt, așadar, luați de valul unei competiții

73. R. Guidieri, *La Route des morts, op. cit.,* cf. "Conclusion".

zadarnice, care nu reprezintă niciodată o afirmare de sine pentru sine, așa cum face ritul țărănesc, ci o respingere a semenilor într-o "provincie" negativă – un montaj de false diferențe create în procesul infinit de repetiție a aceluiași de către același.

Din această constatare a efectelor democrației de masă asupra civilizației urbane, Blaga trage concluzia că satul trăiește "în afara timpului". Formula îmi pare prea expeditivă; ar trebui să fie precizat sensul acestei exteriorități temporale. Mai puțin decît o "extraneitate" temporală absolută, așa cum o sugerează Blaga, o altă concepție asupra timpului vine să ne tulbure abordarea gîndirii sătești. Pentru noi, subiecții culturii savante europene, de multă vreme istoricizarea aparține modului nostru cotidian, cvasi-"natural" de a interpreta succesiunea evenimentelor. A o aborda sub alte auspicii ni se pare pur și simplu imposibil. Cum am putea să gîndim o temporalitate care n-ar mai fi strunită și orientată după principiile unei cauzalități cronologice fondate pe principiul dominant al filosofiei istoriei, escatologia cauzală a timpului? Cînd Blaga vorbea însă despre un "dincolo de timp" dinaintea savantului său auditoriu, nu făcea el oare o referință imprecisă la această escatologie cauzală ce determină voința unei cunoașteri obiectivante specifice modernității: istoria ca discurs cauzal mecanic sau dialectic? Căci rolul ritului, ca expresie a principiilor intelective ale temporalității, nu-i scăpase, desigur, celui ce-i păstra încă vie prezența, grație minunărilor educative ale unei copilării petrecute la țară. Acest "dincolo de timp" ar trebui înțeles mai degrabă ca un "dincolo de timpul" modernității cauzaliste, în care escatologia unei deveniri nihiliste generează o gîndire a naturii, a omului, pe scurt, a lumii ca un calcul și un produs, redus la o valoare de întrebuințare și de schimb. Acest "dincolo de timp" al unei gîndiri cauzaliste a timpului, care nu concepe decît momentul "b" succedînd momentului "a", generează o stare de lucruri și oameni neasemănători, chiar oameni noi. Or, specifică unei gîndiri a timpului exprimată sub specia ritului (dacă nu și a mitului) este apariția unui spirit (a unei forțe vitale, pentru unii) care urmărește să raporteze orice eveniment survenit sau viitor la o inteligibilitate și la un sens deja date, pregătite, organizate, sub egida valorilor transcendente prezentate actorilor săi, prin reeditarea riturilor, ca indiscutabile. Spectacolul ritual montează o dublă mișcare: arată și dă de văzut, de auzit, de jucat. Experienței imediate a unei închideri, ecoul ritual – limitat la locuitorii unui sat, ai cîtorva sate sau ai unei văi întregi – îi răspunde prin idealul oferit într-o monstrație care amintește valorile fără a le numi însă, care le prezentifică fără a le desemna ca atare, fiindcă, în sens literal, de fapt le re-prezintă fără a spune vreodată că sînt acolo. În termeni temporali, ritualul raportează un eveniment reperabil în cronologia unei vieți umane la a-cronologia principiilor ce dau sens lumii, fără a fi vreodată vorba de o ilustrare a noțiunii platoniciene de idee aflată în spatele lucrurilor, ci, pentru subiecții săi, de o realitate atestată în acțiunile oamenilor, de prezență a lucrurilor și a principiilor generate de acestea. Așadar, o gîndire nonfilosofică în chip esențial, care nu refuză însă nici conceptualizarea, nici articularea de principii intelective, de vreme ce e exprimată și comen-

tată[74] într-o limbă purtătoare de cuvinte, și deci de concepte. Ceea ce la Blaga e schițat ca o fenomenologie a diferențelor între modul de viață al țărănimii arhaice și cel al vieții urbane cere să fie precizat pentru a se putea identifica incompatibilitatea celor două cîmpuri conceptuale care le constituie. Nici satul arhaic și misterul semnăturii sale rituale, pe de o parte, nici orașul și devenirea sa nihilistă, pe de alta – ceea ce Heidegger ar desemna ca istorialitate[75], adică întrupare a metafizicii ca fundament al principiilor prime ale gîndirii-acțiune – nu participă la aceeași "epocă a ființei".

Prin această fenomenologie îndreptată spre esența civilizației țărănești (ca fiind[76]) și reprezentarea sa a sinelui ei autocentrat într-o lume "cosmocentrică" construiește Blaga conceptul de "matrice stilistică" – fond al unei posibile renașteri spirituale românești. Conceptul ține, în același timp, de o ontologie a comunității țărănești și de potențialitățile euristice ale concretizării sale în valori-modele pentru timpul prezent. Toate eforturile sale vor fi îndreptate atunci spre găsirea pentru "matricea stilistică" a unui loc-timp, a unui *topos* ontologic care contopește Tradiția a-cronologică și cronologia modernității. Acest *topos* îl găsește Blaga în discursul celebrei balade populare *Miorița,* unde "matricea stilistică" a satului arhaic și-ar afla dintotdeauna ipostaza sa românească – "spațiul mioritic", spațiul unei comuniuni unice și ireductibile între un teritoriu, Carpații, și soarta deopotrivă funestă și salvatoare a unuia dintre cei trei păstori, care-și acceptă moartea ca sacrificiu predestinat. Ideea nu era nouă. Încă de la mijlocul secolului al XIX-lea, intelectualii naționaliști au prezentat *Miorița* ca o baladă populară exprimînd, sub o formă alegorică, atît destinul unei românități inalterate și identice cu sine de-a lungul vremurilor,[77] cît și soarta înșelătoare a unui popor prădat de armele sale spirituale după ce s-a aruncat cu capul înainte într-o istorie pe care n-o putea ține în frîu: devenirea sa ca etnie-popor-națiune-stat. O alegorie a ceea ce Mircea Eliade definea ca supraviețuire a românilor "în fața terorii istoriei"[77].

Totuși, în spiritul lui Blaga, nu e vorba doar de o simplă întoarcere la valorile atemporale ale unui trecut imemorial; concilierea pe care el o propune nu are în vedere cîtuși de puțin o contemplație mistică, ci o voință fermă de a oferi culturii

74. R. Guidieri, *ibidem.*

75. În original, *historialité.* Pentru o explicație, v. *infra,* nota 126. *(N. red.)*

76. În text, *étant* – în sensul heideggerian precizat deja, cf. nota 40 a capitolului precedent. Din scrupul pentru eventualul reproș de barbarism, se mai poate adăuga că, inițial, nici construcția *das Seiende* în germană, nici echivalentul lui francez strict, *l'étant,* nu au sunat foarte "natural" în limbile lor. *(N. red.)*

77. E vorba de balada care deschide prima ediție în limba franceză (apărută înaintea celei românești) a culegerii de balade populare. Cf. *Ballades et chants populaires de la Roumanie,* [recueilles et trad. par V. Alexandri; avec une introd. par A. Ubicini,] Paris, 1855. În această baladă, o oaie cu puteri miraculoase de oracol îi prezice unuia dintre cei trei ciobani despre care se povestește un destin funest – uciderea sa de către ceilalți doi tovarăși ai săi – fără ca apoi acesta să încerce în vreun fel să-și evite soarta.

78. M. Eliade, *Mémoire I, op. cit.,* p. 364.

românești contemporane armele conceptuale capabile s-o integreze în competiția planetară căreia nu i se poate sustrage. Într-adevăr, Blaga nu era deloc un naiv și insistă asupra faptului că nu poate exista emancipare politică și unificare națională fără formarea unui stat român modern și a unei culturi naționale demne de acest nume, care să fie expresia sa autentică, atît în ochii propriilor săi cetățeni, cît și a celorlalte culturi cu care se va confrunta în mod necesar. În toate aspectele sale, atît tematice, istorice și estetice, cît și politice și socioeconomice (literatură, arte plastice, muzică, universități, academii, edituri, muzee, relații internaționale etc.), cultura națională, patronată, apărată și protejată de stat, sau opunîndu-i-se acestuia, este aceea care exprimă modernitatea instituirii, demonstrînd neîncetat nevoia imperioasă a acestuia de a fi dotat cu instrumente capabile să promoveze dialogul consensual cu partenerii săi sau cel disensual cu adversarii. Or, amintesc încă o dată, Tradiția își monologhează gîndirea în expresii ritualizate sau mitice; "adevărații sălbatici", cei care seamănă neliniștea și teama în cultura savantă fiindcă se țin în afara unei aprehensiuni empatice, dincolo de experiența noastră existențială imediată, au fost din această pricină exterminați fizic sau cultural, constrînși la muncă productivă (sclavie) pentru profit, apoi, unii dintre ei, plantați în rezervații pe post de delicatese intelectuale, mai întîi pentru etnologi, apoi și pentru turiști. Iată de ce destinatarul acestui elogiu nu este, în pofida exordiului blagian, nici subiectul arhaismului, nici glosa erudită care încearcă să reconstituie "arheologia cunoașterii" unei lumi în agonie, dacă nu de-a dreptul reduse la stadiul de cadavru.

Cum am mai putea fi însă alături de Blaga atunci cînd el consideră că atît "cultura majoră" (care preamărește statul etniei-popor-națiune, aflat în competiția planetară), cît și "cultura minoră" (a satului românesc) purced din una și aceeași "matrice stilistică"? Șlefuindu-și astfel sistemul conceptual, Blaga respinge ceea ce prima sa fenomenologie a satului adusese la lumină, anume inflexibila singularitate ontică a oricărei societăți umane arhaice și ireductibilitatea existențială a fiecăreia dintre aceste culturi ca mod particular de relaționare cu lumea; altfel spus, ca manifestare și conștiință a ipseității sale, rostite (miturile) și reprezentate (riturile). Dar, trebuie precizat, pe un alt plan, această "cultură minoră" ține fundamental de una dintre posibilele deschideri ale lui *Dasein* heideggerian spre un spațiu-timp, un *topos* care-i e propriu, în prezentificarea uneia dintre multiplele sale întruchipări ca "a-fi-în-lume"; prin asta, aparține umanității generale, fiindcă, la urma urmei, în ciuda contrasensurilor inerente, putem, prin intermediul aproximărilor nenumărate oferite de traducere – sau de ceea ce Derrida numește "echivalenți domestici" –, să inițiem un dialog întotdeauna înșelător. Prin acest filtru anume și numai grație lui devine posibilă abordarea "dialogului" între culturi, căci, înaintea mondializării generalizate a englezei de supermarket, n-a mai existat niciodată unul.

Ce contează unde se instalează statul modern – ca noțiune, concept și posibilitate; el presupune dezvoltarea unui sistem instituțional destinat adaptării, line sau brutale, a dezrădăcinaților veniți din comunitățile rurale sau din culturi exotice la mo-

dul de viață urban. Dar statul modern nu se reduce la instituțiile parlamentare și la aparatul său administrativ; statul are nevoie de simboluri, de embleme, de figuri, de imagini care să reprezinte această voință de adaptare unificatoare: un imn național, drapel în culorile sale, steme, eroi istorici înălțați la rangul de strămoși eponimi, scriitori ai epopeilor naționale, pictori de "tablouri istorice", actori acoperiți de glorie, academicieni de prestigiu... Și aici se insinuează contradicția inițială din expunerea fenomenologiei lui Blaga. Dacă ar fi vorba de o apărare a concepțiilor raporturilor sociale și a reprezentărilor mitice și rituale în *logos*-ul (*rost*, în românește[79]) subiectului culturii țărănești arhaice, atunci elogiul satului român rostit în decorul aurit și căptușit cu catifele stacojii al salonului de onoare al Academiei ar fi lipsit de sens – satul nu și-a imaginat niciodată Academia ca loc al împlinirii sale. În spațiul strîmt al orizontului său social, în omniprezența farmecelor și a vrăjilor sale, în lumea-lumină primordială a reîntoarcerii ciclice ("eterna întoarcere a aceluiași") a cuvîntului său ritual, în reprezentarea "ipseității" sale, acolo își preamărește satul propriul solilocviu al transcendentului. Și tocmai faptul că ne-am luat sarcina studierii acestei mize a riturilor ne permite să înțelegem ceea ce rămîne, în cultura țărănească arhaică, proprietatea exclusivă a unui subiect – solipsismul acestei gîndiri-act într-o totalitate principială ce aduce subiectul colectiv, satul, la existență, și pe care o invocă spre a i se supune iarăși și iarăși. Astfel, orice interes pentru alte scopuri decît ale sale îl alienează iremediabil, sortindu-l unor meniri pe care gîndirea țărănească nu le-a imaginat niciodată.

Filosoful ce urmărește să stabilească o cultură națională în cadrul competiției planetare (a cărei vacuitate o denunță, de altfel, la scară urbană!) nu-și poate limita gîndirea la o punere în formă filosofică a onticii tradiției populare, nonfilosofică pentru un filosof. A afirma însă o asemenea voință înseamnă a nu părăsi gîndirea modernă prin excelență. A construi cultura națională, "cultura majoră", înseamnă a elabora un discurs care să poată concura, pe terenul filosofiei, cu alte discursuri venite din Occident, care se impun pentru că manifestă, reprezintă, legitimează și emblematizează, la cele mai înalte cote ale gîndirii, modernitatea în experiența ei cea mai radicală; nu doar în aceea că Occidentul livrează un model restului lumii, dar îi și constrînge pe toți cei rămași la distanță de modelul său să-l asimileze, de bunăvoie sau cu forța. N-a existat și nu se află nici astăzi o singură cultură care să se constituie într-un stat modern și care să se poată detașa, chiar redusă la vulgata unui scientism trivial, de concepția lumii moderne articulată prin și în jurul raportului subiect-obiect. Care este etnia-popor-națiune – sau pe cale de a deveni așa ceva – care nu rîvnește astăzi să-și marcheze identitatea singulară prin posesia unor *impedimenta*[80] ale modernității sub formă etatică și s-o legitimeze făcînd uz de discursul temporal al științelor sociale exprimate într-o limbă anume? Or, iluzia modernă

79. Cuvîntul e luat, în această accepțiune, cu sensul său din româna veche: capacitate de a vorbi cu minte, cumpănit, chibzuit.

80. În latină în text: "bagaje". *(N. red.)*

înseamnă să crezi nu numai că aceste discursuri pot salva această identitate, dar că a vorbi de matematici, de tehnică, de știință, de finanțe, de consum într-o limbă anume ține de o esență singulară, pe cînd, în fapt, este vorba de o extindere tot mai intensă a uniformizării prin fetișizarea mărfii (produse și consumate). Totuși, fiindcă modernitatea occidentală se impune peste tot prin foc și sabie, comerț și curs de schimb (deghizată sau nu sub masca umanismului și a democrației), atunci de ce, în numele imperativului categoric de la temelia moralei universaliste, ar trebui să refuzăm, în ceea ce a devenit destinul nostru comun, economia planetară, instrumentul etatic ce permite exercitarea unei puteri autonome – chiar și de e doar o zdrăngănea pusă în mîinile celor mai năpăstuiți? La începutul secolului al XX-lea și după victoria din 1919, România, ca atîtea alte țări ale Europei Orientale, se credea stăpînă pe destinul său, chiar dacă nu fusese, de fapt, decît o jucărie în vîrtejul capcanelor *Zeitgeist*-ului național și naționalist. Era un destin care încununa o cursă neterminată încă.

Străină de aceste neliniști care, între cele două războaie, bîntuiau inteligheńțiile revoluțiilor conservatoare din Europa Occidentală, căutarea blagiană a unei ontologii a satului ca instrument al renașterii spirituale naționale se apropie mai degrabă de un soi de exorcism contra Occidentului, care în același timp îl fascinează și-l oripilează prin voința sa de a domina totul: nu vorbește el mereu de "subordonare", de "supunere" – ca termeni ce trebuie depășiți? Cu toate astea, depășirii blagiene nu-i place să-și îndrepte interogația inițială spre condițiile de posibilitate ale acestei gîndiri a ontologiei naționale, fiindcă ar descoperi acolo taman ce respingea în cazul Occidentului: o națiune plasată sub transcendența statului și dezvoltarea tehnicii în imanența nihilismului.

6. Cultura populară ca "monument" în onoarea etniei-popor-națiune

A transmuta gîndirea rituală și "mitică" în "stil" pentru ca apoi să o deturnezi spre gîndirea filosofică nu înseamnă oare, cinstit vorbind, să elimini sensul principiilor, noțiunilor și conceptelor proprii gîndirii arhaice – adică să-ți refuzi orice interpretare a esenței sale existențiale? Făcînd din cultura populară o sursă de "motive", Blaga nu punea oare în loc elementele decorative ale unui formalism mai degrabă impresionist decît structural, mai armonizat cu geniul său poetic decît cu elaborarea unei fenomenologii riguroase? Să recitim directivele propuse de Blaga viitorului filosofiei românești:

"Firește, pentru gîndirea filosofică românească, însăși cultura populară, folklorică, reprezintă un *rezervoriu**, de o bogăție, încă necuprinsă, de *motive**, ce ar putea să fie *exploatate**."[81]

81. L. Blaga, in *Sæculum*, an I, 1943, nr. 1-2, ianuarie-februarie, București (* sublinierea mea, Cl. K.).

Oare nu termenul *exploatat* ar trebui să ne reţină aici atenţia? Dacă *exploatăm*, în loc de a înţelege, nu mai poate fi vorba de o hermeneutică a gîndirii arhaice, sursă a unei glose, precedată şi urmată de o adîncă umilitate, care ar căuta să circumscrie articulaţiile proprii gîndirii arhaice în momentul rostirii sale şi pe care tradiţiile noastre urbane şi savante nu ne lasă s-o înţelegem ca experienţă existenţială. A exploata înseamnă deci a supune gîndirea arhaică unui mod de a produce, a o deturna către obiectivarea proprie esenţei modernităţii, cea a tehnoştiinţei, a lui *Gestell* heideggerian[82], a "somaţiei"[83], adică spre un proiect esenţialmente matematic al omului şi al naturii, în care e dată uitării unicitatea interogaţiei umane asupra posibilităţii sale de a fi aşa cum este şi nu altminteri: grija pentru finitudinea sa biologică şi căutarea unei veşnicii transcendentale. Dar, şi mai contradictoriu în raport cu fenomenologia primă a lui Blaga, se devoalează aici uitarea finitudinii proprii interogaţiei gîndirii rurale asupra căreia insistase atît în introducerea *Elogiului...* său.

Pentru mine, nu se pune problema de a respinge, în numele unui antimodernism simplist, noţiunea de "matrice stilistică". Aceasta poate furniza, şi a făcut-o mereu, încă din Evul Mediu european, o seamă de teme "culturii majore"; totuşi, întotdeauna a fost amintită, implicit, în compoziţia însăşi a operei[84], sau explicit, cum a făcut Bartók, specificitatea intenţiilor care-l animă pe creatorul modern: "Folclorul nu determină actul creator, ci se adaugă acestuia [...]. În muzică însă, ca şi în literatură, în sculptură sau în pictură, nu originea subiectului contează, ci maniera în care e tratat. Această manieră dovedeşte măiestria, puterea de expresie, personalitatea artistului."[85]

Întîlnim aceleaşi idei şi la un muzician altminteri neoclasic – în *Nunţile* lui Stravinski, şi încă mai radical la pictorul futurist rus Larionov, teoretician al reionismu-

---

82. "*Ge-stell* se cheamă acel ceva care strînge laolaltă şi care e propriu constrîngerii *(Stellen)* ce-l constrînge pe om, adică îl expune cererii insistente de a se livra scoaterii din ascundere a realului, ca situare disponibilă, şi anume în modalitatea supunerii la comandă. *Ge-stell* se cheamă modalitatea scoaterii din ascundere care domneşte în esenţa tehnicii moderne şi care nu este ea însăşi ceva de ordinul tehnicului. [...] Expus insistentei cereri de a se livra pe sine, omul se situează în domeniul esenţei care este proprie *Ge-stell*-ului. De vreme ce omul se află în sfera *Ge-stell*-ului, el nu mai e liber să-şi aleagă raportarea la acesta.", in M. Heidegger, *Întrebare privitoare la tehnică* [1953], în *Originea operei de artă,* traducere şi note de Thomas Kleininger şi Gabriel Liiceanu, studiu introductiv de Constantin Noica, Editura Univers, Bucureşti, 1982. (*N. trad.*).

83. În original, *"arraisonnement":* termen nautic (desemnînd îndemnul şi somaţia adresată unui vas de a se supune inspecţiei vamale, controlului etc., în port sau în larg, precum şi operaţia ca atare) utilizat de regulă pentru restituirea în franceză a vocabulei-concept heideggeriene – desigur, şi fiindcă îl are pe *"raison"* în el. *(N. red.)*

84. A se vedea şi compoziţia celei de *A şasea suite franceze* de Bach, BWV 817: alemandă, curantă, gavotă, poloneză, bură, menuet, gigă. Toate aceste mişcări provin din dansuri de origine ţărănească.

85. B. Szabolcsi (coordonator), *Béla Bartók, sa vie son œuvre, op. cit.*

lui și mare admirator al gravurilor populare ruseşti, *Lubok*.[86] Cînd folosea teme, ritmuri sau moduri culese din muzica populară românească, maghiară sau slovacă pentru a răspunde problemelor formale ridicate de compoziția muzicală, Bartók intra în dialog cu maeştrii și contemporanii săi, opunîndu-se, de exemplu, școlii dodecafonice de la Viena. În afara relației sale cu mijloacele de compoziție, pianistul Bartók se făcea ascultat public într-un chip care exprimă modernitatea însăși a interpretului care era: scena urbană a sălilor de concert și spectacolul concertistului virtuoz adulat de mulțimi. Trebuie, așadar, să admitem că ne aflăm la ani-lumină distanță de finitudinea autocentrată a satului și de deschiderea sa rituală spre o transcendență care nu-și răspunde decît sieși. Blaga nu făcea altfel cînd rostea *Elogiu satului românesc* în fața confraților săi academicieni. În propriile lui cuvinte, nu dorea nici el decît "monumentalizarea culturii minore". Estimase el oare cît de mult se îndepărta asta de sensul culturii arhaice țărănești, dezincarnînd-o? Căci a "monumentaliza" nu înseamnă oare a încremeni sub un cenotaf lugubru ceea ce, altminteri, chiar în agonia culturii rurale, rămîne încă viețuire pulsînd, fremătătoare și sălbatică?

Să fim bine înțeleși! Odată ce "matricea stilistică" servește reînnoirii bazelor culturii literare și filosofice "majore", ea participă la un proces de aculturație – unificarea națională – care, străin felului în care se rostește pe sine subiectul arhaic, sfarmă comunitățile rurale, experiențele trăite și gîndite ale tradițiilor lor. Dacă, în secolul al XIX-lea, cunoștințele folclorice veneau, ca istoricizare obiectivă, să legitimeze din afară (să "obiectiveze") o identitate națională care, mai întîi de toate, apela în acest sens la principiul transcendent al libertății popoarelor (la împlinirea particularului în Spiritul general, după Hegel), la începutul anilor 1920, "matricea stilistică" suferise unele transformări. Or, cum să pui în umbră o reflecție asupra principiilor, conceptelor, valorilor ce au adus la conștiință această nouă formă de sociabilitate – statul – ca întruchipare suverană a unui popor-etnie-națiune? Această posibilitate rezidă, între alte forțe decisive, în formidabila explozie urbană consecutivă formelor noi ale raporturilor de producție capitaliste, ele însele generate de o lentă mutație a poziției și a relațiilor noastre privind natura și omul: în sensul că totul purcede din valori calculabile, inclusiv omul. O mutație petrecută în chiar modul de a concepe adevărul, care nu mai e decît "o certitudine relativă la alta"[87], un adevăr care, deja departe de concepția grecilor, se prezenta încă din Evul Mediu sub expresia "adecvării lucrurilor create la intelectul divin"[88], deschis spre apocalipsa biblică, dar care, plecînd de la *ego*-ul desprins de credință, a triumfat la Descartes în *veritas est adæquatio intellectus et rei*. Nu se mai măsoară oamenii, natura, lucrurile sim-

86. M. Larionov, *Une avant-garde explosive*, L'Âge d'homme, Lausanne, 1978 (texte traduse, reunite și adnotate de M. Hoog și S. de Vigneral).

87. J. Beaufret, *Entretiens avec Frédéric de Towarnicki*, PUF, Paris, 1984, p. 24.

88. *Ibidem*, p. 25.

ple așa cum se manifestă ele în simpla lor prezență, ci după certitudinile prealabile pe care le avem în privința lor și, între alte posibilități, după ceea ce pot genera în producție. O teorie a subiectului ce proclamă că măsura tuturor lucrurilor se situează în conștiința subiectului enunțării, în activitatea Rațiunii raționînd asupra unor lucruri devenite străine oricărei experiențe directe a omului, obiectul: triumful lui *cogito ergo sum,* în care *sum* nu mai e chestionat fiindcă sugerează prezența singulară a omului.[89] Altfel spus, cu accente mai istorice, desigur, măsura a toate e din capul locului văzută dinspre creuzetul acestei mișcări nemaipomenite de dezrădăcinare și de diviziune a muncii care e capitalismul, mercantil mai întîi și industrial mai apoi, în urma căreia se nasc noi actori istorico-economici, burghezia și proletariatul, în diversele lor ipostaze caracteristice statului modern; iar mai tîrziu, victoria valorilor burgheze generalizate în rîndul cohortelor claselor de mijloc, deținătoare ale unor cunoașteri specializate, clase care ar trebui acum înțelese ca reprezentante ale noului "spirit al lumii", al tehnoștiinței, ridicat în slăvi de sociologi, pe felurite voci, fie și cu accente critice.

Așternînd tăcerea asupra modului de formare caracteristic al statului modern din Europa Centrală și Orientală, unde obiectivarea limbii țărănești pentru impunerea proiectului culturii naționale precede unitatea politică[90], Blaga se îndepărtează de orice abordare critică a condițiilor primare de enunțare de către el a unei posibile "culturi majore" capabile să lupte cu succes împotriva *Zeitgeist*-ului pe care-l denunță. Fiindcă, dacă orice stat modern impune eradicarea oricărei tradiții, statul din Europa Centrală și Orientală se achită de așa ceva nu numai prin vulgarele folclorizări ale culturii[91], ci, încă mai esențial, prin instrumentalizarea filosofică a tradiției. Or, această "cultură majoră", fiică a "matricei stilistice" răsărite din satul românesc, amintește în multe privințe de o iluzie individualistă, extinsă de această dată la scara unei țări. Iluzie apărînd ca o ideologie specifică claselor de mijloc, care resping ca antinațional cosmopolitismul aristocrației, cu riturile ei protocolare anacronice, pe cel al elitelor Luminilor – prea abscons pentru a răspunde nemijlocit resentimentului egalitarist, setei de promovare socială și sinecurilor pe care le presupune și le suscită acesta – și, în fine, pe acela al proletarilor – ca utopic, periculos și asasin, de vreme ce n-aveau "nimic de pierdut, decît lanțurile". Iluzie a unui individualism național întreținută în metafizică, pentru că posibilitatea sa – odinioară în Europa, acum la scara întregii planete – purcede dintr-una și aceeași mișcare de obiectivare a Altuia în diversele lui forme de sociabilitate și de multiplicare a identicului în esența sa tehnoștiințifică. Se păstrează aceeași violență a experienței cotidiene – menținerea unora puternici și a altora slabi în exercitarea și în experiența

89. *Idem.*

90. A se vedea capitolul 3, "Prolegomene filosofice și istorice privind știința folclorului".

91. A se vedea capitolul 4, "Despre buna întrebuințare a folclorului".

puterii politice, a schimburilor economice, a influenţelor culturale şi, *last but not least,* a mijloacelor de informare, graţie cărora se ajunge astăzi la "cunoaşteri".

Într-adevăr, în ceea ce anunţa deja epoca desfăşurării generale a tehnicii (ca ţel ultim al metafizicii subiectului şi realizare a nihilismului generalizat), nu mai exista niciun loc de scăpare pentru tradiţia arhaismului ţărănesc sau de oricare alt fel. În condiţiile acestei sfidări generale, salvarea spirituală nu putea fi obţinută prin evocarea voluntaristă a unui etnism arhaic şi muribund – voluntarism care, intrat în gura demagogilor, se oţăra pe un ton cu atît mai agresiv şi prin incantaţii cu atît mai frenetice în direcţia maselor dezrădăcinate, încît bietele miroseau instinctiv pericolele ce pîndeau la capătul acestei epoci istorice, căutînd să-şi aline teama în ceea ce le părea o posibilă salvare. În faţa dezastrelor epocii, sărăcia, şomajul, absenţa unei protecţii sociale pe care n-o mai asigura comunitatea tradiţională, în faţa derivei morale a oamenilor politici cu vederi simpliste şi prozaice ascunse în spatele unor promisiuni de bunăstare neonorate după terminarea războiului, etnicismul, în oricare dintre formele sale, nu seamănă oare cu o oglindă spartă a visurilor comunităţii, de care toţi s-au agăţat cu disperare, implorînd puţină convivialitate? În acest sens, supraproducţia interbelică de discursuri ale modernităţii – unele mai radicale ca altele, mai temerare, mai încrezute, mai vanitoase, făcînd apel la etnicitate ca la un destin al poporului, al puterii sale moderne (tehnică şi capital) ce va să vină – nu ilustrează decît creşterea "deşertului", a "pustiirii" – mai rea decît simpla distrugere, fiindcă, spre deosebire de distrugere – în care se mai păstrează totuşi speranţa reconstrucţiei –, "pustiirea retează creşterile viitoare, împiedicînd orice edificare. Pustiirea e mai groaznică decît simpla nimicire".[92] Respingînd din proiectul său de reînnoire a românităţii singura spiritualitate europeană încă vie, singura Biserică încă nesecularizată pe de-a-ntregul, respectiv creştinismul oriental, Blaga furnizează noi argumente iluziilor metafizice ale "pustiirii", care, din Germania pînă în Italia, se păzesc de creştinism, punînd în scenă *archai* pentru formularea cărora fusese nevoie de desfăşurarea prealabilă a esenţei totalizante a tehnoştiinţei, sub forma istoricizării. Într-adevăr, chiar dacă-i concede religiei ortodoxe valori care-i permit să instaureze o morală individuală şi colectivă, Lucian Blaga nu respinge mai puţin hotărît fundamentele sale spirituale – din două motive, cu referenţi etnici complementari. Primul, culturalist, provine din caracterul nonromânesc al doctrinei ortodoxe, din originile sale iudaice, greceşti, siriene, egiptene; al doilea e un motiv radical ontologic, prin aceea că specificul divin al revelaţiilor sale succesive ţine de umanitate în general, iar nu de stricta românitate.[93]

---

92. M. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser? (Was heißt Denken?),* PUF, Paris, 1959, în traducerea lui A. Becker şi G. Granel, p. 36.

93. *Sæculum, op. cit.* Pe acest teren al unei spiritualităţi creştine renăscute sub povara dezastrelor modernităţii îşi fondează şi Simone Weil prolegomenele unei noi sociabilităţi a înrădăcinării omului,

La urma urmei, etnismul naţionalului nu e oare rezultatul acestei mutaţii a naţionalismului cultural specific Europei de dincolo de Rin? Caracter care aparţine propriu-zis acestei "Alte Europe", unde moştenirea herderiană a unei paşnice autarhii culturale, căreia fiecare popor trebuia să-i dedice energia sa creatoare, n-a mai rezistat în faţa dezastrelor macabre ale modernităţii, în faţa eşecurilor de moment ale bunăstării, în faţa mizeriei ce se credea a fi pentru totdeauna eradicată. Pe scurt, etnismul naţional n-a fost decît o iluzie arhaizantă care, încet-încet, s-a transpus într-o ideologie xenofobă, transclasială, adunînd laolaltă burghezia, clasele de mijloc şi clasa muncitoare pentru a forma o nouă plebe şi a face faţă spaimelor generate de nihilismul permanent ce ameninţă poziţii sociale şi financiare cu greu dobîndite. Or, dacă Blaga n-a promovat niciodată soluţii politice autoritare şi teroriste[94], la fel de adevărat e şi că a trasat programul etnismului pentru viitorul filosofiei româneşti, ca să "[...] pună în mişcare puterile creatoare ale gîndirii unui popor în căutare de sine însuşi."[95]

Dubla cecitate tragică emanată de acest text, publicat după apariţia vastei sale sinteze de filosofie a culturii[96], e cu atît mai accentuată cu cît a fost scris în 1943,

---

capabilă să concilieze imperativele necesităţii într-o muncă productivă neseparată de posibilitatea speculaţiei şi a însuşirii de cunoştinţe; o muncă nedesprinsă de colectivitatea de întrecunoaştere, unde se construieşte şi se reconstruieşte fără încetare raportul cu un Altul cu adevărat uman. Cf. *L'Enracinement, op. cit.*

94. Ţin să precizez că această critică a fundamentelor filosofiei culturii a lui Blaga nu trebuie confundată cu acuzaţia de participare, în vreun fel sau altul, la mişcări fascizante. Cf. frumoasa punere la punct a lui V. Nemoianu, care aminteşte că, în ciuda dezacordurilor evidente, L. Blaga găzduia, în revista sa *Sæculum,* tineri intelectuali ai *Cercului literar,* după ce manifestul lor din 1943 promovînd autonomia esteticului, refuzul dictaturii, al naţionalismului politic şi al conformismului fascist, i-a expus vindictei administraţiei mareşalului Antonescu şi a publiciştilor legionari.
Cf. V. Nemoianu, "Rumanian Development and Social Value Choices in the 1940's: Lovinescu, Blaga and the Case of Cercul Literar", in *Papers given for the Conference on "Models of Development and Theories of Modernisation in Eastern Europe Between the World Wars",* 10–15 septembrie 1988, Rackeve, Hungarian Academy of Sciences, Budapest, and Association for Learned Societies, New York.

95. *Sæculum , op. cit.*

96. L. Blaga, *Orizont şi stil,* 1936; *Spaţiul mioritic,* 1936; *Geneza metaforei şi sensul culturii,* 1937. Aceste trei texte au fost adunate într-un singur volum, intitulat *Trilogia culturii,* Fundaţia Regală pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1944. Reeditat în 1969.
Nu voi insista aici asupra ideii sale – care în Europa sună ciudat de naiv – de a voi să construiască, în secolul al XX-lea, o "filosofie românească". Ca şi cum ar mai exista şi o filosofie maghiară, cehă, bulgară, elveţiană, poate chiar şi italiană – cu excepţia lui Vico şi a lui Croce etc. Vrem, nu vrem, istoria Occidentului arată astfel şi nu altminteri: nu există decît cîteva filosofii majore, a căror poziţie a fost şi rămîne universală: filosofia greacă, scolastica medievală, filosofia Renaşterii şi a primei modernităţi (Machiavelli, Giordano Bruno, Descartes, Spinoza, Leibniz). În fine, ultima, şi pînă în prezent nedepăşită, inclusiv în voinţa sa de a depăşi metafizica, este filosofia germană, de la Kant la Heidegger...

în momentul în care războiul mondial, dezlănțuit în toate colțurile planetei, din locurile în care s-a făurit cea mai înaltă spiritualitate europeană pînă în insulele ultimilor "sălbatici" din Pacific, pregătea venirea acestei uniri a tehnicii și a științei – a esenței sale de *Gestell,* de somare-conformare a omului și a naturii în războiul însuși – în ceva ce se prefăcea într-un război civil și fratricid generalizat la scara întregii planete. Niciodată această unitate a lumii n-a fost enunțată cu atîta precizie și patos cum a făcut-o Heidegger în însemnările sale dintre 1936 și 1946, adunate sub titlul eseului său privind "depășirea metafizicii": "«Războaiele mondiale» și aspectul lor totalitar sînt deja consecințe ale abandonului departe de ființă. Ei se îndeamnă să pună în siguranță, ca pe o avere, o formă permanentă de folos. Omul se trezește prins, și el, în acest proces și-și scoate de acum la iveală specificul: acela de a fi cea mai importantă dintre materiile prime."[95]

Devenit materie primă, și cea mai importantă pe deasupra, omul nu-și mai poate camufla căderea în *maelström*-ul nihilismului științei (care, în treacăt fie spus, se ferește mereu de confruntarea cu *nihil,* producînd cu fiece prilej zgomot și furie, "agitație glaciară", pentru a relua o formulare nietzescheeană) îndărătul unui umanism oarecare, nu doar nefuncțional, ci pur și simplu contrar unei judecăți elementare. Din cîte știu eu, țăranii români n-au refuzat să participe la cele două războaie mondiale! În 1914, celor din Vechiul Regat, ca și celor din Transilvania, mobilizați în armata austro-ungară, nu le lipsise curajul; nici între 1940 și 1945, pe fronturile rus sau german, curajul nu i-a părăsit și niciun studiu istoric nu semnalează cazuri de dezertări masive. În acele momente, se pare că nicio spiritualitate arhaică nu le-a prevestit macabra zădărnicie a hecatombelor ce aveau loc. Dovadă că tradiția era în agonie. În 1848 însă, preferaseră să plece la seceriș decît să se lase ei înșiși secerați de puștile rusești sau austriece în Transilvania, sau de cele turcești în Valahia – pentru o libertate, o egalitate și o patrie ale căror sensuri nu le pricepeau! Bătrîna înțelepciune nu-i părăsise încă...

95. M. Heidegger, "Dépassement de la métaphysique", in *Essais et conférences,* Gallimard, Paris, 1964, p. 106 (în traducerea lui A. Préau).
Nu fără o anume ironie se poate constata, printre oamenii politici dintre cele două războaie, luciditatea lui Stalin, ca animator al Mobilizării totale, căreia i-a formulat flegmatic adevărul metafizic, realizat în tehnoștiință: "Omul e cea mai importantă valoare." Pricepuse perfect că în modernitatea tehnoștiințifică omul nu mai e decît o valoare de schimb care intensifică o valoare de întrebuințare maximală. Astăzi, fiecare companie, fiecare administrație posedă o direcție de resurse umane care lucrează în simbioză cu direcțiile de resurse materiale.

A face din "filosofia românească" o gîndire "ofensivă" pentru a o smulge din starea de "servitute" în care zăcea înainte de Primul Război Mondial – iată scopul mărturisit al lui Blaga, care observă că de această voință e cuprinsă nu numai gîndirea românească, ci aceea a tuturor statelor din sud-estul european.[98]

După 1919, reorganizarea politică a Europei Centrale și Orientale sub egida învingătorilor a recunoscut noile teritorii suverane, prezentate ca "mai conforme cu dreptul natural al popoarelor", dar a generat și o situație juridică nemaiîntîlnită privind statutul minorităților, garantat de instanțe supranaționale: se creau astfel drepturi speciale, asemănătoare unor privilegii internaționale, în interiorul entităților a căror legitimitate fondatoare purcedea din una și aceeași suveranitate națională. Era aceasta o provocare adresată unor state care afirmaseră că-și dobîndiseră independența absolută în ideea unei etnii-limbi pe care fiecare pretindea că o întruchipează exclusiv. În ciuda faptului că aparținea unuia dintre statele învinse, această poziție de repliere asupra unei singure etnii eponime a statului-popor-națiune va fi și aceea a mișcării populiste maghiare interbelice, care va vedea în ea și un bun prilej de a descotorosi statul de necazurile provocate de revendicările culturale și politice ale minorităților, și mijlocul de a rezolva criza agrară – impunînd culturii urbane cosmopolite un maghiarism rural și popular. Mai mult încă, elitele provenite din clasele mijlocii, a căror încredere în efectele benefice ale noii ordini era zguduită de consecințele devastatoare ale crizei economice din anii 1930, nu priveau oare acest drept special recunoscut minorităților naționale ca pricină a unei independențe iluzorii, în care politicul, economicul și culturalul erau subjugate de dictate din afara țării, de revendicările statelor vecine, dar mai ales de cele trei puteri care vizau dominarea planetei: Germania nazistă, cu ai săi *Volksdeutsche*[99] răspîndiți în toate colțurile Europei Orientale, Statele Unite ale Americii, plus fidelii lor europeni, și Uniunea Sovietică, plus partidele sale subversive de militanți înregimentați în sînul Kominternului? Iar ceea ce rămăsese viu în tradiția satului românesc era, sigur, încă pe poziții, dar absolut redus la tăcere în fața a ceea ce semăna tot mai mult cu o înșelătorie: victoria etniei-națiune ca garanție a libertății și a bunăstării. Respectiv, ceea ce Blaga încerca să traducă în termeni de potențialitate creatoare.

De aici vine criza de identitate văzută de Blaga ca o provocare lansată puterii creatoare a filosofilor și a poeților români și căreia vrea să-i răspundă flatînd idiosincrazia românească restaurată într-o dimensiune transistorică. Încă din 1919, sociologul Dimitrie Gusti sesizase acuitatea acestei provocări, iar sinteza sa teoretică din 1937,

98. *Sæculum*, *op. cit.*

99. Etnici germani sau, literal, germani prin etnie – adică în afara frontierelor cetățeniei naționale a statului (deținută de așa-numiții *Reichsdeutsche*). *(N. red.)*

Știința națiunii[100], contemporană cu *Elogiu satului românesc,* dorește să fie o încununare a rezultatelor anchetelor empirice realizate de echipe pluridisciplinare[101] în zonele rurale, începînd cu 1930. Grație unei serii de monografii (de la ancheta de sociologie religioasă și economică pînă la situația sanitară), sociologul, mare maestru al reflecției asupra socialului, propune corelații între aceste date eterogene, cu scopul de a descoperi legile imanente ale dezvoltării comunităților rurale românești. Sociologul construiește, așadar, o cunoaștere științifică specifică națiunii, care va furniza, măcar în intenție, cunoștințe controlate în regim factual pe care oamenii politici se vor putea sprijini cu încredere, pentru a pune în operă grandioasa politică de unificare socială și culturală la scara națiunii "reconstituită prin justiția imanentă a istoriei" *(sic!).*[102] Dacă putem avea rezerve în privința metodelor și a influenței lucrărilor de sociologie asupra cursului istoriei, stăruința asupra absenței unei unități socioculturale în România Mare – pronunțată de un intelectual care, în cursul anilor 1920, funcționase ca ministru al instrucțiunii publice – dezvăluie o oarecare neliniște în privința unificării naționale. Publicat în 1935, textul [de metodă al] lui Gusti semnalează urgența îndeplinirii unei sarcini ce i se pare departe de a fi satisfăcută în privința țăranilor, în pofida unificării politice.[103] E de înțeles, altminteri, mobilul violentelor diatribe dintre Gusti (ajutat de elevul său, Henri Stahl) și Blaga, care vizează restaurarea unei *arché* culturale prin reculegerea înspre ontologia unei "ființe românești" indiferente la formele existenței sale politice, pentru a o face să

100. D. Gusti, "Știința națiunii", in *Sociologie românească,* an II, nr. 2–3, februarie-martie 1937. Esențialul operei sale scrise după 1919 a fost cuprins în lucrările următoare: *Sociologia Militans. Introducere în sociologia politică,* București, 1934; *Cunoaștere și acțiune în serviciul națiunii,* 2 vol., București, 1940–1941.

101. E interesant de subliniat că urgența chestiunii țărănești preocupa mai toate ideologiile politice, numai că soluțiile preconizate erau divergente. Aceste echipe erau conduse de asistenți ai lui D. Gusti, ale căror afinități politice acopereau întreg eșichierul opiniilor și teoriilor interbelice, de la Traian Herseni, apropiat al Gărzii de Fier, pînă la Henri Stahl sau Anton Golopenția, socialdemocrați, și Miron Constantinescu, membru al Partidului comunist în clandestinitate.

102. D. Gusti, *La Monographie et l'action monographique en Roumanie,* Paris, 1935.

103. O notă din volumul lui Alecsandri *Ballades et chants populaires de la Roumanie, op. cit.,* dezvăluie, *a contrario,* această dificultate a unificării populare, precizînd rolul revenit în aceste condiții intelectualilor.
Miorița are ca protagoniști trei păstori: "Unul moldovean, unul ungurean și unul vrîncean", p. 3. Termenul *ungurean* e acela care-i reține atenția lui Alecsandri și pentru care adaugă nota următoare, la pagina 75: "C'est-à-dire Roumain de la Transylvanie; dans son ignorance, l'habitant des provinces danubiennes confond très-souvent le Transylvain, son frère par le sang et par la langue, avec le Hongrois qui se l'est incorporé." [Adică român din Transilvania; în neștiința sa, locuitorul din provinciile dunărene confundă prea adesea pe transilvănean, frate al său de sînge și de limbă, cu ungurul care și l-a asmilat."]
Se părea că pentru țărani unitatea culturală nu era afirmată ca o evidență legată de o experiență, imediată sau mediată.

renască, în acord cu epoca sa, în unitatea primă nimicită de influențele nefaste ale unui occidentalism fatal. Dacă descrierile și sintezele propuse de Gusti aveau meritul de a oferi un material simplu și util oamenilor politici în opțiunile lor, e adevărat că nu prea stimulau energia creatoare a unei noi spiritualități visate de Lucian Blaga. În Europa epocii, se întîmpla un divorț general între empirismul neokantian pledînd pentru o politică socială reformistă și o fenomenologie a etniei-popor-națiune militînd pentru o revoluție spirituală radicală.

Ontologia etnică și "ofensivă" a lui Blaga trebuie citită, așadar, în contextul acestei crizei ca voință de a construi un cadru teoretic în care să se conjuge armonios, fără contradicție și antinomie, fără aporie și conflict, Tradiția și Modernitatea. Lucian Blaga n-a fost singurul care a făcut eforturi teoretice pentru elaborarea unei noțiuni armonice, capabile să unifice în una și aceeași valoare transcendentă și euristică Tradiția și Modernitatea, dar e singurul care a încercat să înscrie spiritualitatea țărănească într-un demers metafizic de mare anvergură. În aceeași epocă, C. Rădulescu-Motru propunea o versiune politică și xenofobă a acestei noțiuni, în lucrarea *Românismul: catehismul unei noi spiritualități*[104]; Nichifor Crainic – un tip mult mai radical rasist – declara crezul unui "stat etnocratic", în cadrul unui "corporatism etnocratic"[105], în vreme ce tînărul Cioran, într-un demers căruia nu-i lipsesc similaritățile cu național-bolșevicii germani, invoca o dictatură populară și națională cu puteri creatoare, promovată de un soi de "revoluție permanentă" aptă să ardă etapele istorice pe care democrația importată din afară dovedise că nu le poate parcurge în România.[106] Toate aceste texte au fost scrise și publicate în anii 1930, cînd criza mondială își produsese deja imensul cortegiu de mizerii, semănînd în mințile intelectualilor europeni aceleași neliniști.

Comentînd în 1943 opera filosofică a lui Lucian Blaga, Ion Pillat oferea o sinteză clară a teoriei blagiene a armoniei ontologice într-un volum cu titlu sugestiv, *Tradiție și literatură*[107]: "În ultimă analiză, spirit modern și tradiție se completează armonic, fiindcă ele sînt două laturi ale unui același fenomen vital" (p. 11); încercîndu-se să se "ajungă la un spirit nou, modern, în poezie nu pe căile ieftine ale unui lirism internațional de import ci pe acele, mai anevoioase, dar mai rodnice, ale creerii unui stil poetic românesc în legătură cu sufletul autentic al neamului și la un nivel de artă european" (p. 15).

---

104. C. Rădulescu-Motru, *Românismul: catehismul unei noi spiritualități,* Fundația pentru Literatură și Artă "Regele Carol II", București, 1936.

105. N. Crainic, "Spiritul autohton", in *Gîndirea,* aprilie 1938, București.

106. E. Cioran, *Schimbarea la față a României,* Editura Humanitas, București, 1990, p. 164.

107. I. Pillat, *Tradiție și literatură,* Editura Casa Școalelor, București, 1943. [Citatele care urmează sînt reproduse după *Opere (Proză 1916–1942),* ediție îngrijită, notă asupra ediției, bibliografie, note, referințe critice, indice de nume și postfață de Cornelia Pillat, Editura Eminescu, București, 1994, vol. 6, p. 7, respectiv p. 16 – *n. trad.*]

Se observă că toți acești gînditori refuză să ia în discuție bazele modernității lor statale, ca și cum s-ar teme să nu se confrunte cu un eșec în posibilitățile de a împlini destinul poporului lor prin statul-națiune, printr-o economie națională și internațională, prin alfabetizarea de stat generalizată, pe scurt, prin deschiderea tuturor spre o experiență comună a democrației de masă: cultura de masă.

Gîndul unei armonii ontologice între Tradiție și Modernitate privește spiritul modern ca pe o țîșnire din chiar miezul Tradiției; ca un fond de idei, de noțiuni, de credințe, de concepte ce ar putea constitui arme intelectuale și spirituale apte să înfrunte provocarea modernă, dar care, la urma urmei, îi rămîne radical străină. A lucra însă în felul acesta nu înseamnă oare a confirma uitarea esenței spiritului modern, ce urmărește să stîrpească orice formă de tradiție, inclusiv cînd o folosește ca mijloc de mobilizare culturală de masă? Armonia transcendentă nu se poate nici întîlni, nici identifica, așadar, cu efortul hegelian de depășire dialectică, *Aufhebung*. Constituindu-se ca voință de restaurare a spiritului arhaic, exploatat în scopuri mereu străine lui, armonia transcendentă a lui Blaga afirmă un sincretism savant înscris din capul locului într-o *epistemé* a modernității, în teoria obiectivării în calitate de conștiință a ființului-subiect[108] care se "ego-cogită", măsurînd lumea după calapodul certitudinii pe care o dobîndește astfel.

"Ofensivă", după Lucian Blaga, gîndirea armoniei ontologice manifestă, de fapt, o atitudine defensivă în privința crizei de identitate culturală, deopotrivă individuală și colectivă. Criză de identitate ce reiese de îndată ce se dezvăluie seria de rătăciri macabre ale unei lumi care a mizat totul pe rațiunea pozitivă și empirică a științelor, pentru a crea un echilibru între popoare, și care s-a prăbușit definitiv în 1919, în urma unui măcel de proporții nemaîntîmplate pînă atunci.[109] Criză de identitate, într-adevăr, căci cu cît popoarele Europei Centrale și Orientale se îndreptau spre desăvîrșirea destinelor lor moderne unice în statul-popor-națiune al etniei, cu atît își pierdeau autonomia, închiderea și singularitatea comunităților lor, încă vii sub suveranitatea imperiilor arhaice.

Confruntată cu destinul modernității, teoria armoniei ontologice joacă în registrul tăgăduirii: "Știu că..., dar totuși..."; unde "Știu că" garantează modernitatea ca o condiție a întruchipării etniei-popor într-un stat-națiune, iar acel "totuși", constitutiv izolării naționaliste, ilustrează punerea sub obroc a lui "Știu că" – într-un fel de nostalgie în registru cultural, de resentiment în cel social și de consens al restaurării în dimensiunea politică. Cecitate, poate, dar, mai aproape de adevăr, prohod interminabil al elitelor și al claselor de mijloc la căpătîiul unei lumi arhaice obligate să dispară fără a avea corespondent în modernitate. La finele anilor 1930, problematica libertății și a bunăstării în cadrul liberalismului parlamentar și economic părea și ea îngropată de eșecul constatat în experiența cotidiană a celor mai mulți oameni.

108. În original, *"l'étant sujet"*, în descendența conceptului heideggerian *"das Seiende"*. *(N. trad.)*

109. K. Polanyi, "Introduction", *op. cit.*

Dacă e să căutăm un destinatar al discursului armoniei ontologice, acesta nu poate fi, aşadar, subiectul arhaismului, care, fidel tradiţiei sale, nu poate ataşa alt sens inovaţiilor decît acela prefigurat în punerile rituale în scenă sau de invocaţiile "mitice" ale valorilor sale transcendente. Destinatarul armoniei ontologice nu poate fi decît subiectul rătăcirii moderne, devenit în prezent un nonsubiect, un obiect, anume omul supus unei gîndiri pe care el a născut-o odinioară, dar al cărei mers nu-l mai poate pricepe şi struni acum: tehnica. Subiectul arhaismului nu se neliniştește cîtuşi de puţin în privinţa identităţii sale, riturile şi "miturile" sale nu se sinchisesc s-o caute; o proclamă doar, actualizînd-o în prezentificarea spectaculară a valorilor transcendente indiscutabile. Acest destinatar al teoriei armoniei ontologice aduce însă bine cu masele de curînd dezrădăcinate, care au trebuit să-şi părăsească vatra ţărănească şi care, prin filtrele aculturaţiei, coboară un ochi îndoliat, şi totuşi exterior, asupra mizeriei arhaice devenite, prin jocurile obiectivării, un Paradis pierdut.

Teoria filosofică a armoniei ontologice (indiferent că se înfăţişează sub forma unei metafizici a "matricii stilistice", a ontologiei unui spaţiu-timp spiritual, "spaţiul mioritic", sau a unei filosofii politice a "românismului" restaurat, a "corporatismului etnocratic" instaurat sau a unei revoluţii naţionale şi populare) urmăreşte să creeze un *socius* pacificat, sub egida unui consens care respinge rupturile sociale inerente modernităţii: clasele sociale şi interesele lor divergente, statele-naţiuni ale căror fundamente identice generează războaie fratricide. Armonia ontologică oferă în acelaşi timp o soluţie spirituală radicală crizei de identitate şi condiţia necesară desăvîrşirii etnismului în modernitatea statului înţelasă ca împlinire a libertăţii poporului-demiurg. Cam aşa arată, tradus în termeni filosofici, refuzul claselor mijlocii de a plăti preţul modernităţii politice, respectiv lupta dintre clase, propagarea identicului şi competiţia sălbatică între indivizi ce se desfăşoară ca efect al extinderii industriei şi al consumului de masă, în care celălalt nu mai e decît un alt eu însumi, iar violenţa aplicată acestuia – o automutilare. Dar mai e şi refuzul acestor clase de mijloc de a afirma că multvisatul sfîrşit al precarităţii arhaice a vieţii individuale, înlocuită de securitatea colectivă, e ratificat constant de masacre masive şi democratic legitime. Pe scurt, armonia ontologică disimulează – sub zdrenţele unui sincretism irenist – mobilizarea generală, războiul civil, războiul total, economic şi militar.

În cîmpul metafizicii armoniei ontologice, Tradiţia devine motiv filosofic pentru o axiologie a unităţii politice naţionale; în cîmplul obiectivării cunoaşterilor ştiinţifice empirice, Tradiţia devine folclor, etnografie, muzeografie – tot atîtea tipuri de cunoaştere consacrate legitimării unităţii sociale şi culturale naţionale; în cîmpul economiei de piaţă, Tradiţia devine marfă, obiect artizanal şi turism folcloric, fără a pierde vreodată din vedere discursul politic şi cultural; în cîmpul pedagogiei de masă a statului-etnie-popor-naţiune, Tradiţia devine spectacolul folcloric, catharsis teatral ce garantează consensul etnico-istoric.

Sînt tot atîtea situaţii în care Tradiţia nu se mai prezintă ca dubla experienţă a acţiunii şi a gîndirii reunite în expresiile rituale sau "mitice", ci ca o serie de elemente

disparate, într-o lume care mai conține și altele, ca niște semnificanți interșanjabili de discurs răspunzînd unui cu totul alt spirit, unei *Stimmung* complet diferite. A se opune conștient spiritului modern conceput ca supunere în fața alogenului etnic înseamnă a împărtăși fără probleme gîndirea acestui pretins alogen și, odată cu el, mersul unic al gîndirii în fundamentele metafizice ale raportului subiect-obiect. A restabili Tradiția în spiritul științei sau al unei metafizici a subiectului, pentru a instaura dialogurile, dezbaterile, conflictele între culturile planetei, înseamnă a te situa în inima a ceea ce metafizica subiectului și cucerirea occidentală a lumii pregătiseră de multă vreme, anume uniformizarea generalizată în esența Tehnicii. Totuși, identitatea fundamentelor nu implică uniformitatea discursurilor și a acțiunilor, acestea exprimînd puncte de vedere existențial divergente, antagonice, contradictorii, fără ca prin asta să abolească identitatea referenților ultimi și a valorilor lor transcendente. Istoria de multe ori sălbatică a creștinismului, prin mărturisirile sale antagonice, prin nenumăratele sale erezii violent înăbușite, prin schismele sale inaugurale și prin reformele sale ce contestă o autoritate spirituală și temporală, oferă un exemplu perfect. Istoria democrației de masă și nemaipomenitele sale masacre între state-națiuni cu temelii politice identice, care apelează fiecare la aceleași valori umaniste, la libertate, la egalitate, la justiție, la dreptul naționalităților, pe scurt, la fericire, oferă un altul, de același gen.

Teoreticienii populismului cultural, ca restauratori ai Tradiției țărănești, au acuzat întotdeauna teoria marxistă a claselor sociale, bazată pe un evoluționism socio-economic rigid, de a fi interpretat complet greșit societatea țărănească arhaică, valorile, scopurile, spiritul culturii sale, dedicată în întregime riturilor și farmecelor sale inițiatice. În spiritul acestui evoluționism explicit combatant, societatea țărănească era condamnată în virtutea perimării sale istorice; ea trebuia să dispară pentru a face loc luptei dintre clasele moderne, burghezia și proletariatul, și pentru pregătirea etapei decisive ce îndreaptă umanitatea spre sfîrșitul istoriei și venirea unei societăți de o bogăție moderată, fără împilare, adică sfîrșitul alienării și al reificării omului. Iluziile evoluționismului de stînga nu țineau atît de o eroare de apreciere a forțelor conservatoare ale Tradiției, cît de o subestimare a rolului claselor de mijloc în calitatea lor de nouă plebe, pe de o parte, iar pe de alta, de implicațiile unui consum de masă fondat pe inovație și pe învechirea accelerată a obiectelor grație cărora capitalul financiar accede la o dominație din ce în ce mai complexă asupra condițiilor de viață materială a indivizilor, supunîndu-i, sub nuiaua legilor economice "naturalizate", unei noi precarități: teama că epoca abundenței ar putea seca odată și-odată.

Fenomenologia tradiției pusă în operă de Blaga este și o expresie a voinței de a elibera oamenii de sub imperiul necesității impuse de noua precaritate a civilizației urbane. În această intenție, ar trebui create condițiile unei alte lecturi asupra isprăvirii istoriei, care n-ar mai privi spre orizontul unei îmblînziri a tehnicii (de altfel, imposibilă, în ciuda efortului husserlian de a-i regîndi fundamentele), nici spre o

societate fără clase, ci spre orizontul unei *arché* plasată înainte de istorie, în "protoistoria [care] ne așază pe picior de egalitate cu seminţiile germanice sau latine".[110] Dar cum să gîndeşti posibilitatea protoistoriei ca istorie ce trebuie regăsită dacă nu plasîndu-te în linia gîndirii istoriei şi a unui sfîrşit posibil al acesteia? Tot atîtea reflecţii străine conceptualizărilor şi experienţelor Tradiţiei...

Criza de identitate culturală ce se prezintă ca filosofie naţională "ofensivă" rezidă în acelaşi timp în refuzul de a gîndi esenţa modernităţii ca mişcare de uniformizare ineluctabilă şi în efortul de a surmonta efectele sale nocive prin utilizarea unor motive desprinse dintr-un întreg – Tradiţia – pe care chiar acest discurs o trimisese în uitare. Refuz al unei antinomii insurmontabile – fiindcă negîndite în radicalitatea sa – şi care condamnă această "filosofie naţională" la a nu fi decît o critică veleitară. Atunci cînd e formulat în discursul metafizicii armoniei ontologice – ca o condiţie de posibilitate (în sens kantian) a gîndirii creatoare naţionale –, acest "negîndit" nu mai are nimic nou, apucînd pe o cărare deja bătătorită în întreaga istorie a metafizicii europene, unde se confundă fiindurile[111] (în speţă, produsele dezrădăcinării comunităţilor rurale într-o colectivitate naţională) cu fiinţa însăşi. Confuzie între ontic şi ontologic, fidelă acestui spirit modern pe care Lucian Blaga pretindea că vrea să-l alunge din gîndirea românească în numele "fiinţei" sale ce trebuia recucerită!

În ce măsură, se întreabă apoi Blaga, un gînd este el, într-adevăr, unul românesc? – "O idee este românească dacă e originală, adecă dacă ea, în plenitudinea ei inedită, este gîndită întîia oară de un român. [...] Cît timp ne menţinem însă în preajma unuia dintre postulatele supreme ale oricărei culturi, că gîndirea filosofică se legitimează numai ca *funcţie creatoare,* etnicitatea gîndirii este asigurată şi garantată tocmai suficient prin originalitatea de o parte, şi prin apartenenţa etnică de altă parte, ale gînditorului".[112]

Afirmaţia nelinişteşte tocmai prin certitudinea ei simplă şi calmă. Ieşită din cadrele unei filosofii a culturii moştenitoare directă a autarhiei culturale a lui Herder, care afirmă sinele pentru şi prin sine, ea se poate preface, în discursul unui demagog, de pildă, într-o afirmare a sinelui prin negarea altuia. Aşa cum sînt ele enunţate, frazele lui Blaga n-ar putea fi asimilate unei teorii politice xenofobe. Totuşi, ambiguitatea noţiunii sale de etnicitate nu e fără pericol. Căci cine este, etnic vorbind, român? Există o moştenire biologică ori, mai aproape de autor, o moştenire socioistorică al cărei prim fundament se întîlneşte la sat? Dar această moşternire e oare imperios legată de o copilărie petrecută la ţară, cu picioarele în bălegar? Experienţa gîndirii permite oare accesul la acest inteligibil al gîndirii arhaice? Aceste între-

110. M. Eliade, *Fragmentarium,* Editura Vremea, Bucureşti, 1939, p. 38.

111. În original, *étants.* Cf. nota 40, capitolul 4. *(N. trad.)*

112. *Sæculum , op. cit.*

bări conturează și dau sens românității lui Blaga, care se apropie astfel de omul dezrădăcinat: românitatea blagiană e o altă manieră de a desemna, fără a numi, criza de identitate românească. De aceea, creativitatea filosofică pe care o propune urmărește să contracareze mișcarea de dezrădăcinare a elitelor provenite din rîndurile țărănimii, oferindu-le, în imaginar, o cultură savantă menită a cuceri ideologic orașul. Cultura populară, estetizată în "stiluri" și "motive" pentru elaborarea unei filosofii "ofensive", va servi drept instrument de pacificare a vieții urbane în cîmpul conceptual al unei istoricizări care nu datorează nimic spiritualității arhaice pe care pretinde c-o apără. Un poem, *Sufletul satului*[113], ilustrează tocmai ambiguitatea formulării acestei dorințe:

Copilo, pune-ți mîinile pe genunchii mei.
Eu cred că veșnicia s-a născut la sat.
Aici orice gînd e mai încet,
și inima-ți zvîcnește mai rar,
ca și cum nu ți-ar bate în piept
ci adînc în pămînt undeva.
Aici se vindecă setea de mîntuire
și dacă ți-ai sîngerat picioarele
le așezi pe un podmol de lut.
Uite, e seară.
Sufletul fîlfîie pe lîngă noi,
ca un miros sfios de iarbă tăiată,
ca o cădere de fum din streșini de paie,
ca un joc de iezi pe morminte înalte.

Poemul pune în scenă o descriere a satului care va deschide mai tîrziu *Elogiu satului românesc:* închiderea profană a vieții țărănești, asprimea muncii de zi cu zi (tălpile însîngerate, amintirea finului, odihna pe prispa casei după o zi de muncă), viața simplă (fumul ieșind pe la streșini), solipsismul său (lentoarea gîndirii) și deschiderea spre transcendent (sufletul care se înalță, setea de Mîntuire). Dacă s-ar mărgini la aceste versuri, opera ar fi fost o metaforă lirică, o elegie a nostalgiei care contemplă, neputincioasă, cum se stinge o lume, o lume care e încă aici, în sălașul său, cu ale sale "a construi, a locui, a gîndi", și nu suportă nicio transformare. Or, ultimul vers trimite întreg textul spre două elemente care-l înscriu într-un ansamblu complet străin acestui "suflet al satului". Prima parte, "jocul iezilor", trimite la una dintre poveștile lui Ion Creangă, *Capra cu trei iezi*[114], prelucrată dintr-o tradiție populară

113. L. Blaga, *Poemele luminii,* ediție bilingvă, traducere în franceză de Paul Miclău, prefață de Romul Munteanu, Editura Minerva, București, 1978, p. 280-281.

114. I. Creangă (1839-1889), *Capra cu trei iezi,* in *Convorbiri literare,* nr. 9, 1 decembrie 1875, Iași.

BCU CLUJ CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

moldovenească și care nu aparținuse defel ansamblului culturilor populare românești înainte de a fi impusă prin literatura de colportaj și învățământ; a doua, cu implicații mai abisale, îi pune pe iezi să joace pe "morminte înalte", semnalînd astfel că la marginile acestui sat eponim al Transilvaniei (căci despre Transilvania natală e vorba aici) s-ar înălța mari tumuli funerari, mărturii ale unei prezențe dacice străvechi în conștiința satului. Uniformizare a obiceiurilor într-o unică Tradiție extinsă la scara Națiunii-stat și temporalizare a arhaicului, redevenit atemporal, iată munca poetului, căruia filosoful îi va furniza argumentele unei metafizici a armoniei transcendente.

Poetul-filosof refuză să admită cruda evidență, adevărul din destinul modernității. Imaginează, prin urmare, această posibilitate de rostire a românității în termenii unei perenități culturale ce pariază pe distanța, tot mai largă, dintre două culturi, între extinderea irepresibilă, sub toate formele sale, rafinate sau triviale, a culturii savante planetarizate, inclusiv în versiunile sale localizate, și pălirea, agonia unei culturi populare ce nu se mai contemplă decît pe sine în oglinda transcendenței sale "cosmice". Tocmai în inima acestui refuz rezidă ambiguitatea gîndirii lui Lucian Blaga; refuz formulat în cadrul armoniei transcendente ca tentativă disperată – "Despre viitorul filosofiei românești" stă mărturie – de a aboli termenii antinomici ai unei contradicții insurmontabile, de neocolit. Între cele două războaie, Blaga a fost arhitectul în verb poetic al acestei ambiguități, cînd alții, mai puțin inspirați, mai grosolani sau politicieni vulgari, încercau să-i găsească o concretizare politică imediată. O gîndire conservatoare în sens etimologic, dominînd întreaga viață intelectuală românească din interbelic, aceasta nu oferea prea mari resurse pentru a înțelege noutatea absolută a cataclismului care tîrîse cu cîțiva ani înainte Europa prin foc și sabie, în primul război totalmente tehnologic al istoriei, și pentru a realiza noua catastrofă ce amenința Europa încă din anii 1930. În acele vremuri de precipitare a "pustiirii", doar cîțiva gînditori[115] întrezăriseră înfruntarea apocaliptică de ideologii mondialiste cărora, de atunci încolo, toți oamenii, protagoniști activi sau spectatori pasivi, aveau să li se plece. Inocența copilărească pe care o crezusem o vreme redobîndită după exploatarea capitalistă din secolul al XIX-lea, fusese deja imolată prin ordalii naționaliste, încă prin războaiele balcanice, din 1912–1913, apoi prin revoluția bolșevică, războiul civil, foametea și întreg cortegiul de războaie naționale de la marginile Imperiului și, în fine, prin ruina țărilor învinse în 1919. Amenințarea ce se profila către finele anilor 1930 avea să-i pecetluiască pentru totdeauna soarta.

115. Conștiința cea mai acută a iminenței catastrofei e întîlnită în special printre gînditorii revoluției conservatoare. Cf. de exemplu, romanul-eseu premonitoriu al lui E. Jünger, publicat în 1940, *Pe falezele de marmură*, și articolele lui Georges Bernanos scrise între 1938 și 1945 în Brazilia, mai ales acel scurt text din octombrie 1938, "Déclaration au journal *A noite* (Rio)" [Declarație pentru ziarul *A noite* (Rio)], in *Le Chemin de la Croix-des-Âmes,* Fayard, Paris, 1987, p. 39–41.

Iată enunțarea etnic trivială și măiestrit poetică a gîndirii lui Lucian Blaga, o gîndire care a hrănit-o și pe cea a lui Constantin Noica. Fiindcă, într-adevăr, pe aceste temelii metafizice gata pregătite a reușit, treizeci de ani mai tîrziu, Noica să prelungească ambiția blagiană și să radicalizeze, prin intermediul limbii, problematica ontologică a armoniei transcendente ca esență a spiritualității române, care, printr-un soi de har inalienabil, ar ține românitatea la adăpost de derelicțiunile mortifere ale modernității. Coincidență sau nu, răspunsul se amînă deocamdată. Totuși, acest nou efort filosofic intervine într-un moment în care România, pentru prima dată în cursul istoriei sale contemporane, se lasă amețită de vîrtejul inovațiilor tehnologice aiuritoare și de speranțele întreținute de noul avînt al capitalului financiar occidental, cînd guvernul ei impune tuturor cetățenilor (de orice naționalitate) sacrificiile unui efort faraonic de industrializare, de răsturnări urbane și reamenajări rurale. După ce s-a văzut reînvestit cu intențiile noului Prometeu – Partidul Comunist –, naționalismul românesc și-a dobîndit o nouă legitimitate, una adăpată din ontologia armoniei transcendente care-i pune la bătaie existența modernă ca interogare inițială asupra modului-de-a-fi-în-lume ce-i aparține. În chip înșelător eliberat de constrîngerile necesității celei mai triviale (precaritatea capacității sale de producție industrială, a locului său în concertul națiunilor), el a putut, așadar, să arunce o nouă provocare unei lumi aflate în criză, rupînd definitiv ultimele legături vii care mai înnădeau viața țărănească de Tradiție.

8. Constantin Noica, ultimul metafizician al etniei-națiune române

> "Fericite vremuri acelea cînd omul nu avea nicio nevoie de silex sau de iască pentru a chema focul, căci focul se isca pe urmele lui, făcînd din el lumina din veac și o torță întrebătoare." (René Char, *Éloge d'une soupçonnée* [Elogiu unei bănuite])

Înaintea oricărei abordări critice, trebuie să-i acordăm lui Constantin Noica omagiul pe care-l merită. Căci oricît de naive sau de rătăcite ar fi fost judecățile sale din urmă asupra actualității politice românești, nu e mai puțin adevărat că rămîne unul dintre puținii filosofi români din a doua jumătate a secolului al XX-lea care afirmă[116] imperativa necesitate a întoarcerii la izvorul grec pentru a i se redescoperi și resimți vitalitatea. Șaisprezece ani dintr-o viață de om petrecuți în închisoare și în domiciliu forțat din pricina ideilor sale politice de dreapta sînt experiențe care cîntăresc greu, orice ar fi urmat după aceea. Totuși, Noica nu era omul resentimentului, așa cum îl descrie Max Scheler – setea de răzbunare nu se afla printre

116. A se vedea și opera specialistului în filosofia matematicii I. Toth (în prezent, profesor emerit la universitatea din Regensburg), *Paradoxurile eleate și filosofia spiritului*, București, 1967.

resorturile al gîndirii sale.[117] Printre calităţile sale – dincolo de marea sa erudiţie cosmopolită şi de creativitatea poetică a scrisului său –, îi trebuie recunoscute fără rezerve puterea, inteligenţa, intuiţia prin care a întrezărit talentul cîtorva tineri care, astăzi, sînt dovezi vii ale forţei intelectuale ale acestei ţări. Noica s-a priceput să-i convingă să ia de coarne sursa tradiţiei noastre filosofice, gîndirea greacă, într-o vreme cînd, la mijlocul anilor 1960, orientarea aparent mai democratică a politicii româneşti oferea intelectualilor perspectiva unei anume "uşurătăţi a fiinţei". A aminti acestor tineri discipoli ai săi că urmarea unei tradiţii filosofice, reînnoirea, critica şi depăşirea acesteia nu se pot realiza fără reactualizarea gîndirii greceşti, o gîndire inaugurală *par excellence,* înseamnă o operă pedagogică, o *maieutică* şi o *paideia* pe care niciun universitar, de pildă, nu şi-a asumat-o. Avea nevoie, prin urmare, de o retragere departe de agitaţia capitalei şi s-a instalat undeva pe colinele prealpine ale Carpaţilor, în apropiere de Sibiu, pentru a întreţine acel comerţ al cunoaşterii şi al neliniştii permanente specific marilor maeştri, oricît de renegaţi mai apoi de elevii lor.[118] Dar nu e loc în care *paideia* să nu ceară răbdare, smerenie şi mîndrie – calităţi ale spiritului şi ale sufletului care nu-i erau cîtuşi de puţin străine lui Noica.

Între anii 1965–1980, curentul "protocronismului" şi-a redobîndit în România forţe noi, după douăzeci şi cinci de ani de *Diamat* mai mult sau mai puţin vulgar ori servil. Sigur, "protocronismul" îşi regăsea acum nostalgicii fascistoizi, tribunii demagogici, slugile stipendiate şi publiciştii demni de cele mai proaste foiletoane literare[119], dar cu Noica – şi aici e miza reflecţiei sale –, "protocronismul" îşi găsise

---

117. M. Scheler, *L'Homme du ressentiment,* Aubier, Paris, 1970. Cf. p. 25. [A se vedea ediţia românească, *Omul resentimentului,* traducere din germană de Radu Gabriel Pîrvu, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 23 – *n. trad.*]: "«Critica resentimentară» are tocmai particularitatea că nici «nu vrea» în mod serios ceea ce pretinde că vrea; ea nu critică pentru îndreptarea răului, ci foloseşte acest lucru ca pretext pentru a-şi da în general cu părerea".

119. A se vedea corespondenţa dintre membrii acestui grup (asemănător cu Lyceul), antologată în captivantul *Epistolar* (Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1987), prezentat şi îngrijit de G. Liiceanu.
Acum, în 2007, cînd mă uit în urmă, îmi dau seama cît de naiv am fost; mi-a lipsit vigilenţa, ar fi trebuit să fiu mai atent la detaliile factice din acest *Epistolar*. În anii 1970, crezusem în angajamentul faţă de gîndire şi filosofie al acestor tineri emuli ai bătrînului filosof. Dar, odată alungat comunismul, cu toţii s-au cufundat în acele acţiuni nefaste pentru gîndire pe care le denunţase Noica: jurnalism, scolastică goală în universitate, business editorial ori vehiculare de locuri comune pe post de idei originale în virtutea deţinerii unor poziţii birocratice de putere! Degeaba fac parte din establishmentul intelectual al ţării aceşti oameni – care nu mai sînt de multă vreme nişte tineri; un provincialism servil s-a cuibărit în ei şi niciunul nu participă la dezbaterile esenţiale, care interesează cele mai înalte spirite europene, de la răposaţii Foucault, Deleuze şi Derrida pînă la Sloterdjik, Guidieri, Canfora, Zolo şi Žižek, în special acelea privind creşterea "pustiirii". Ajunşi asemenea unor cadre superioare ale establishmentului, aceşti *nouveaux riches (ciocoi noi)* ai culturii aparţin tocmai modei frivole pe care o probozea odinioară bătrînul lor maestru. Cf. *infra,* "Postfaţă din 2007".

o voce filosofică și poetică în același timp, care, mai mult decît vocile predecesorilor săi, încerca să actualizeze problematica fenomenului, confruntîndu-i axiomele cu curentele majore ale fenomenologiei, mai ales cu hermeneutica heideggeriană. Noica are ambiția de a propune o adevărată ontologie a "ființei" și a destinului românesc, din perspectiva unei tradiții, în locul unde faptul lui a-fi-de-față[120] se prezintă într-o esență a ființei incarnate, limba, dincolo de teoriile lingvistice, sociopolitice și economice somate să răspundă cutărei provocări contemporane.

Se înțelege de la sine că pasajele filosofice, trei la număr, și poemul în proză ale lui Constantin Noica pe care le-am ales aici spre comentariu nu oferă deloc o viziune completă a bogatei sale opere; totuși, în măsura în care se prezintă ca prolegomene ale unor chestiuni ulterioare, pe care autorul le va adresa enunțărilor faptului de *"a fi"*[121], trebuie abordate ca un pachet de axiome. Acestea, departe de a livra principiile prime ale unei ontologii și sensurile sale viitoare, îmi par a confirma niște sensuri deja încetățenite printr-o tradiție istorică și etnografică devenită loc comun în afirmarea românității. Altfel spus, departe de a se deschide spre ontologie, axiomele propuse de Noica se înscriu în – să-i zicem pe nume – vulgata istoriografiei românești. Văzute de la Paris sau din orice altă capitală europeană occidentală, aceste comentarii pot părea derizorii și chiar futile de vreme ce, lăsînd în urmă malurile Dîmboviței, ale Someșului, ale Tisei, crestele Făgărașului, ale Munților Apuseni și cercurile savante ale emigrației românești, e lesne de anticipat că Noica e prea puțin cunoscut, dacă nu străin de-a dreptul școlilor filosofice contemporane lui. Însă, pentru cine dorește să înțeleagă cultura română, n-ar putea fi vorba de a evita obstacolului reprezentat în România de influența operei sale, ale cărei efecte depășesc cu mult cercul strîmt al filosofilor profesioniști. Și nu atît o anume complezență a puterii politice în ceea ce-l privește aș dori să interpretez aici – mulți se avîntă în această direcție, în străintătate, fără să aibă habar de modul în care tratează Noica sursele filosofice și istorice la care apelează –, ci mai degrabă ceea ce reflectă cuvintele sale și întrebările pe care le suscită atunci cînd își afirmă voința de a deschide o breșă luminoasă în bezna rătăcirilor noastre contemporane.

Un titlu emblematic

Sentimentul românesc al ființei[122] a fost tradus în franceză prin "Le sentiment roumain de l'être" – versiune ce s-ar cuveni amendată, poate și cu ceva explicații pe margine. Mai aproape de intenția autorului ar fi fost "Le sentiment roumain de l'ex-

119. I. Lăncrănjan, *Cuvînt despre Transilvania,* Editura Sport-Turism, București, 1982.

120. În text, *le fait d'être-là. (N. red.)*

121. În românește în original, dublînd formularea în franceză. *(N. red.)*

122. C. Noica, *Sentimentul românesc al ființei,* București, 1978. Toate citatele vor fi semnalate în corpul textului prin abrevierea C.N., urmată de pagină.

istence" – dar nici acesta nu oferă un echivalent fără reproș. Substantivul *ființă* trimite în primă instanță la noțiunea heideggeriană *das Seiende*[123], dar n-ar trebui să ne

123. Formele de echivalare în limba română a conceptelor lui Heidegger (v. ediția românească la, *Introducere în metafizică,* traducere din germană de Gabriel Liiceanu și Thomas Kleininger, Editura Humanitas, București, 1999) și formele de echivalare în limba franceză a conceptelor lui Noica – prin intermediul conceptelor heideggeriene – întreprinsă de Claude Karnoouh atestă unele discordanțe sau clivaje de echivalare. Astfel, încercînd să traducă în franțuzește conceptul de *"ființă"* din titlul noician *Sentimentul românesc al ființei,* Claude Karnoouh trimite preliminar la heideggerianul *das Seiende* și se oprește la echivalentul franțuzesc *"être-étant"* (echivalat cu heideggerienele *das Seiende sein* și *Wesen*) – care e folosit apoi în toate contextele (inclusiv în traducerea în franceză a unor citate din Noica) ca echivalent al românescului *"ființă"* (echivalat incidental și prin *"essence de l'existence"*). [Pur filosofic: justificarea pentru opțiunea autorului de a preciza cu acuitate, sub forma expresiei *"l'être-étant",* despre ce fel de "ființă" vorbește adesea Noica rezidă în împrejurarea că filosoful român – de altfel în spiritul metafizicii celei mai tradiționale – nu practică în chestionarea sa deosebirea dintre ontic și ontologic. Părînd s-o ignore, el preferă ca, pe baza limbii române și destul de anacronic după Hegel, Nietzsche și, mai ales, Heidegger – *a fortiori* începînd cu anii '30 – să producă medieri hermeneutice între termenii unei opoziții absolut clasice, greco-hegeliene, ca să zicem așa: ființa și devenirea (cf. e.g., *Devenirea întru ființă,* Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981). Cu alte cuvinte – și aici este meritul discriminării pe care o propune Claude Karnoouh –, cuvîntul *"ființă",* luat ca atare, poate da de înțeles la Noica, îndeajuns de indistinct potrivit diverselor ocurențe cît să genereze echivoc: cînd principiul generic de subzistență a toate, obiectul tradițional al așa-numitei filosofii prime (metafizică), i.e. *substantia,* cînd *essentia,* cînd mai degrabă *existentia,* cînd ceva, orice, privit sub unghiul considerentului simplu "că este" – ceea ce, parțial, caută să fixeze *"être-étant"* –, cînd, potrivit înțelesului vernacular al cuvîntului, creatură, entitate, făptură; dar, de asemenea, *"ființă"* mai poate spune la Noica și fel de a fi propriu al ceva, fire, natură intimă sau, în fine, un principiu de generare și/sau reînnoire a realului, de insistență sau persistență a lui ori chiar de creație. Ultimele accepții apropie sensul lui *"ființă"* de plenitudinea excedentară a lui *summum ens,* a "ființei supreme" (ontoteologie), fapt pentru care Cl. Karnoouh va evoca mai încolo – prin expresia *"super-étant"* – și caracterizarea heideggeriană a acesteia din urmă – *n. red.*]

Pe de altă parte, traducătorii în românește ai lui Heidegger echivalează *"das Seiende"* prin *"ființare",* și nu prin *"ființă",* păstrînd termenul *"ființă"* pentru heideggerianul *"Sein",* iar *"das Seiende sein"* prin *"faptul de a fi al ființului".*

În aceste condiții, traducerea în românește a textului lui Claude Karnoouh despre Noica a comportat unele dificultăți: cel mai simplu ar fi fost să eludez cadrul heideggerian care precedă transpunerea în franceză a conceptelor noiciene și să traduc, simplu, prin *"ființă",* toate echivalentele găsite de autor pentru acest cuvînt (căci, nu-i așa, între textul original al lui Noica și textul tradus în franceză și apoi retradus în românește n-ar trebui să existe diferențe notabile: în mod ideal ar trebui să rezulte același text), respectiv fără a mai insista asupra treptelor de adecvare dintre cadrul heideggerian propus de Claude Karnoouh pentru înțelegerea conceptelor lui Noica și cel avansat de traducătorii lui Heidegger în românește. Prin urmare, alături de varianta *ființă* din textul original noician (marcată de autor cu litere cursive), voi păstra între paranteze pătrate și forma ei de echivalare franțuzească, deci și *background*-ul heideggerian de care se servește în acest scop.

Dacă, de comun acord cu editorul, am preferat totuși să devoalez aceste trepte de inadecvare este pentru a întări aparentul truism că orice act de traducere este deopotrivă un act de apropiere și de înstrăinare a sensului – și aici mă refer atît la traducerea textelor lui Noica de către Claude Karnoouh, cît și la prezenta mea traducere din Claude Karnoouh. *(N. trad.)*

limităm la această primă interpretare, fiindcă româna posedă și un alt substantiv pentru a desemna ființa animată – anume *făptură* – adică tot ceea ce ține de lumea animală, inclusiv omul: totalitatea ființelor[124] trăind în orizontul conștiinței, în formele creației ființelor obiective, vizibile și conceptuale: acel *pantéléon zoon* din *Timaios* (30b). Or, *ființă* nu desemnează această ființă obiectivată, chiar dacă implică deja posibila sa prezență încarnată; *ființă* se apropie de ceea ce Heidegger determină ca *das Seiende-sein* [ființa-fiind[125]], nici obiect, nici subiect, și totuși obiect și subiect în propria sa determinație istorială[126]. Pentru a stabili această diferență, Heidegger folosește termenul *Wesen,* înțeles ca fapt de a fi, a se prezenta și a se comporta în acest chip. Cuvîntul implică așadar o "idee de viață, de activitate sau de răspîndire care lipsește din *Sein*".[127] Gilbert Kahn, un alt traducător al lui Heidegger, este acela care oferă o definiție complementară a lui *Wesen,* aducîndu-ne mai aproape de sensul lui *ființă* așa cum îl folosește Noica: "*(ester)*[128], a se realiza istorial ca esență, fără așadar ca aceasta să fie dată în afara timpului, ca model al acestei realizări".[129]

Această referință temporală la un fel de matrice îmi pare că trimite la ceea ce un vocabular mai istoric ar numi tradiție ca *Weltanschauung* sau *epistemé*. *Ființa* noiciană nu implică nici un obiect, nici un subiect luate separat, ci pe amîndouă simultan în acest mod aparte de încarnare a ființei care e omul spunînd ceva despre modul-de-a-fi care e al său. Completat cu aceste observații, titlul lucrării s-ar putea traduce astfel: "Le sentiment roumain de l'essence de l'existence de la roumanité" [sentimentul românesc al esenței existenței românității]. Găsim o confirmare a acestei posibile echivalențe chiar în introducere, unde Noica precizează de unde

---

124. În original, *étants* – al cărui echivalent fidel, s-o repetăm, ar fi *"fiinduri(le)"*, în sensul de "cele ființătoare". Totuși, pentru că în acest caz autorul caută un echivalent pentru românescul *făptură/făpturi* ce presupune entități animate, trăitoare (și, în plus, create, "făcute" – ceea ce le conotează ontoteologic, cf. latinul *factura* din care provine cuvîntul), traducătoarea a recurs la varianta *"ființe"*, în detrimentul fidelității față de originalul francez. *(N. red.)*

125. *Faptul de a fi al fiindului* – în ediția românească citată la *Introducere în metafizică*. *(N. trad.)*

126. În original, *historiale*. *"Historial"/"historialité"* sînt termeni prin care se redă uzual în franceză (uneori, mai nou, și în exegeze și traduceri de limbă engleză) noțiunea heideggeriană de *"geschichtlich"/"Geschichtlichkeit"* – de la *"Geschichte"*, "istori(citat)e a ființei" (cf. *Ființă și timp*, §§ 72–76) – în distincția acesteia față de *"historisch"* – "istoric" în sens ontic sau pozitivist –, obiect al *"Historie"*, al istoriografiei. V. și *infra*, sfîrșitul segmentului "Românitate și tehnică". *(N. red.)*

127. M. Heidegger, *Essais et conférences (Vorträge und Aufsätze)*, traducere de André Préau, *op. cit.*, index de termeni germani, p. 225.

128. În ediția franceză citată a textului heideggerian (cf. nota următoare), termenii arhaizanți *"ester"* (verb) și *"estance"* (substantiv) sînt folosiți pentru a reda pe *"wesen"*, respectiv *"Anwesen"/"Anwesenheit"* (semnificînd "prezență" – în sens temporal-ontologic) pentru evitarea confuziei cu *essentia* a metafizicii. *(N. red.)*

129. Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique (Einführung in die Metaphysik)*, Gallimard, Paris, 1958. Cf. notele traducătorului, p. 347.

pleacă discursul său: "Ca orice ființă pe lumea aceasta, un popor este o bună închidere ce se deschide".[130] (C. N., p. 9.)

Acest ceva din ființă care se desfășoară în esență (ființa-fiind) își află deci în popor un spațiu-timp (loc al unei istorialități) care îi e specific ca *topos* al împlinirii sale. Totuși, ceea ce urmărește Noica nu se înscrie în reinterpretarea unei emergențe, a unei aurore pe care o consideră ca recunoscută și indiscutabilă, chiar dacă umbrită de fluxul unei modernități străine de această posibilitate a esenței. În această privință, Noica se plasează invers față de Heidegger, care înțelege zorii a ceea ce este-în-lume ca o "venire din viitor [...] pentru a dispărea tot acolo".[131] Ca toți romanticii de altfel, ca Herder, Noica întrezărește apusul încă de la mijitul aurorei. Sarcina filosofului ar fi atunci aceea de a se păstra în orizontul deschiderii, în căutarea punctului de ruptură, a faliei din cursul unui progres a cărui normalitate nu e decît aparentă. Pentru a deschide, pentru a sparge jugul de fier al spiralei progresului – pe care-l credeam dat odată pentru totdeauna ca un orizont de atins, chiar dacă unul perpetuu amînat – trebuie să părăsim litania banală a sensului pentru a reînnoda firele unei trame de idei destrămate –, iată ce anunță autorul încă de pe a doua pagină a introducerii: "Determinările întru sine ale poporului român sînt cunoscute. Deschiderile lui nu s-au încheiat încă".[132] (C. N., p. 9.)

Acesta e programul fenomenologic înspre care sîntem invitați. Frazele grele de semnificație luminează întregul acestei opere, precum și alte texte paralele, într-o viziune mai degrabă istoricistă decît ontologică.

Din acest enunț, un cuvînt – *întru* – va reține mai mult atenția lui Noica – servindu-i drept fir al Ariadnei în căutarea "esenței" ca ființă [ființă-fiind] a românității și a devenirii sale. Termenul merită, în sine, o reflecție doar pe marginea lui, fiindcă oferă, într-adevăr, o dublă semnificație ce lipsește multor limbi europene. O prepoziție a cărei dublă semnificație – *în* și *spre*[133] (în interior și în direcția cutare) – pune simultan problema stării de "a fi" și aceea a devenirii sale. Interpretată în cîmpul semnificațiilor deschis de substantivul românesc *rost* – a ordona lumea prin gîndirea-cuvînt, prin logos, *întru* trimite tocmai la surparea oricărei finitudini. Constantin Noica i-a consacrat o admirabilă meditație: "[...] în *conținut,* «întru» poartă cu el contradicțiile fundamentale ce se ivesc în sînul ființei; în *mișcarea* lui, are ceva din demersul fundamental al gîndirii și al cîmpurilor ei deschizătoare de orizont logic.

---

130. Redat (adică citit și interpretat) de autor în limba sa: "Semblable à un être-étant (essence) s'accomplissant en ce bas monde, un peuple incarne une bonne finitude qui déclôt". *(N. red.)*

131. G. Granel, "Introduction", in *Qu'appelle-t-on penser?,* PUF, Paris, 1959.

132. În franceză: "Les déterminations vers l'en-soi du peuple roumain (son « ipséité ») sont connues. Ses ouvertures ne sont pas encore achevées." *(N. red.)*

133. Pentru transpunerea în franceză a conceptului noician de *"întru",* autorul apelează la compusul *"dans et vers"* – "în și spre" *(N. trad.)*

iar *formal,* întru reprezintă cercul, orientarea, orizontul mișcător, limitația ce nu limitează".[134]

În schimb, surprinde faptul că autorul, în loc să-și ancoreze comentariul în căutarea sistematică a rostirilor arhaice unde apare această prepoziție, propune o glosă unde recurge la o serie de propoziții întîlnite în cele mai banale afirmații din filosofia, cultura și istoriografia românească. E reluată, de pildă, într-o manieră hermeneutică tema "spațiului mioritic" a lui Blaga, într-o formulare ce-i conferă un statut axiomatic intangibil: "Astfel, prin determinările propriei sale istorii, civilizația noastră a fost *întru un spațiu dat* [...]. A fost întru spațiul din jurul Carpaților".[135] (C. N., p. 9-10.)

Nimic altceva, în această afirmație, decît enunțarea etnogenezei poporului român așa cum poate fi găsită din Epoca Luminilor și pînă la formulările cele mai pronunțat xenofobe dintre cele două războaie. La ceea ce este prezentat ca adevăr imanent românității în evenimentul istorico-geografic propriu-zis și ca adevăr transcendent în trecerea sa dincolo de timpul rostirii sale ca românitate – semnificația sa ultimă dincolo de orice formă socială empiric reperabilă –, Noica are grijă să adauge niște considerații asupra influenței cvasineglijabile avute de popoarele migratoare care s-au perindat multă vreme prin arcul Carpaților și care, în bună măsură, s-au stabilit aici. Aceștia, crede Noica, mulți-puțini cîți au fost, ar fi lăsat atît de puține urme că nici nu merită osteneala să le acorzi vreo pertinență. Și dacă pot fi remarcate, ici-colo, în onomastică, în toponimie, în unele forme gramaticale, în lexic, Noica susține că acestea n-au putut modifica – nici măcar să dea seama de putința unei modificări – ceva din "esența" unei românități imaculate încă dinainte de emergența existenței sale istoriale. Dar e vorba, în speță, de o ipotetică puritate originală, prezentată ca reperabilă empiric; în schimb alte fapte, la fel de empirice și de contradictorii, sînt îndepărtate fără justificare, doar sub pretextul că astăzi n-ar avea (sau n-ar mai avea) nimic de spus asupra românității. Rămîne totuși o întrebare: cum a putut o *arché,* poporul român, să-și pună "esența", ființa [ființa-fiind], la adăpost de vicisitudinile unei istorii deosebit de fertile în deplasări și interacțiuni, care i-a mai și permis să se enunțe ca atare îndată ce a fost posibilă obiectivarea sa în termeni de națiune? În ciuda poeticelor argumente ale apărăto-

134. C. Noica, *Cuvînt împreună despre rostirea românească,* Editura Eminescu, București, 1987, p. 34. [În franceză: "... en son contenu, « întru » porte avec lui les contradictions fondamentales qui s'élèvent au sein même de l'être-étant ; dans son mouvement (en tant que forme d'existence de la matière) il possède quelque chose de la démarche fondamentale de la pensée et de ses ouvertures vers l'horizon logique. Tandis que formellement, *întru* représente le cercle, l'orientation, l'horizon pathétique, la limite qui ne limite point" – *n. red.*]

135. În franceză: "De manière semblable, au travers de déterminations propres à son histoire, notre civilisation a déployé son être-étant, son « essence », dans (les limites) et vers un espace donné [...]. Elle s'est éployée dans et vers l'entour des Carpates". *(N. red.)*

rilor tezei izolaționiste, istoria empirică a Balcanilor și a Europei Orientale pledează pentru faptul unui spațiu din jurul Carpaților deschis relațiilor, pașnice sau violente, cu toate popoarele care l-au populat, succesiv sau simultan, care l-au traversat ori au viețuit aici împreună. Din cîte știu eu, zona Carpaților n-a putut delimita niciodată un spațiu izolat etnic și cultural, aparținînd unui singur popor și unei singure limbi, precum cele întîlnite în civilizațiile din insulele Pacificului; dar chiar și acolo, grupuri de insule mai îndepărtate unele de altele constituie vaste spații umane care împărtășesc nenumărate caracteristici culturale comune: pe ce distanțe se întinde cultura polineziană? Din Hawaii pînă în Noua Zeelandă... Atunci, în virtutea cărei însușiri inalienabile au reușit protoromânii să fie diferiți de alte popoare europene, a căror cultură nu e decît rezultatul unor sincretisme milenare?

Pe baza acestei ipoteze asupra originii pure a civilizației românești își lansează Noica a doua axiomă: "La fel ca într-un spațiu, civilizația noastră a fost *întru o limbă*, cea latină".[136] (C. N., p. 10.)

Ideea nu e nouă deloc, ea reia una dintre temele cele mai dragi romanticilor populiști, pentru care iterabilitatea morfologică a cuvintelor era dovada manifestă a acestor permanențe semantice, cognitive și simbolice și, ca atare, dovada unei continuități genealogice între *communitas* originară și *socius*-ul apărut pe fondul convulsiilor contemporane. În raport cu aceste postulate culese din filologia romantică, Noica adoptă o poziție mai radicală, e drept, *întru*-ul, acel "în și spre" spațiul limbii, reducîndu-se la latină – nu numai ca *topos* conceptual și sensibil, dar, în chip mai esențial, ca origine, *obîrșie*[137] ce conține matricea devenirii sale, în care se vor înscrie, mult mai tîrziu, "relatinizarea" din secolul al XVIII-lea și "franțuzirea" din al XIX-lea. Acest *întru* venit din latină ar da forma mundană a ființei [ființei-fiind], *ființă* venind și el din latină. Să remarcăm însă că vorba *obîrșie,* folosită de Noica în sensul de matrice-origine, este un termen venit din slava veche, care, la cronicarii români din secolul al XVII-lea, însemna încă "sfîrșit", termen al săvîrșirii[138]: așa că un român din vechime ar fi priceput astfel ideea lui Noica: limba latină e săvîrșirea, capătul de drum al românității. Aserțiune ridicolă, desigur, latina în versiunea sa clasică fiind o limbă moartă de mai bine de o mie cinci sute de ani.

Între subiectele tratate de eruditii români ai Luminilor transilvane există unele observații făcute fără înconjur ce merită o atenție aparte. Mă interesează, pentru

136. În franceză: "Identique à l'éploiement dans et vers un espace, notre civilisation s'est manifestée dans et vers les limites d'une langue, le latin". *(N. red.)*

137. În română în original. *(N. red.)*

138. *Dicționarul limbii române* (DLR), vol. VII, partea a 2-a, litera O, Editura Academiei Republicii Populare Române, București, 1969, p. 37: *"Atunci la obîrșie ne va strînge sfînția sa pre toți credincioșii."*, Dosoftei, Ps 97/12.

BCU CLUJ / CENTRU UNIVERSITAR / LIBRARY

studiul meu, cazul eforturilor lor de "relatinizare" a limbii, motivate de constatarea tristă că poporul, masa de țărani își ignoră totalmente originea, a sa, a limbii pe care o vorbește și a dialectelor sale profund modificate după retragerea romană din Dacia.[139] Că metafizica pretinde a ignora istoria ca suită de evenimente fără coerență pentru ea e chiar fundamentul gîndirii europene pînă la Kant; că filosofiei istoriei nu-i pasă de unele evenimente în care nu vede decît epifenomene, simple indicii, spumă a zilelor acoperind adevăratele probleme și principii după care se ghidează oamenii nu e, iarăși, lucru de mirare – cel puțin pînă la Hegel. Dar, pentru asta, nu e just să iei o idee, un sistem de idei bazat pe o situație istorică, socială și politică marcată de epoca sa – o întruchipare unică a ființei [ființei-fiind] în prag de disoluție –, respectiv naționalismul etno-lingvistic, și să-i atribui numaidecît o obiectivitate metafizică transcendentă. Întreaga istorie culturală românească, atît cea de tradiție savantă, cît și cea populară, se opune acestei obiectivări. Căci atît argumentele istorico-genetice, cît și cele filologice avansate de Noica aparțin unui discurs banal și comun al elitelor de secol XIX – deja un discurs al modernității culturale și statale.

Subliniind acest fapt, înțelegem mai bine felul în care își continuă Noica textul său privind unicitatea spiritualității românești ca rezultat al spiritului ei originar: "Nu s-a ivit la noi ispita deșartă a noutății totale. Noi am știut să aducem noutatea *întru* ceea ce era istoricește propriu".[140] (C. N., p. 10.)

Cum să mai împaci atunci ceea ce poate fi înțeles ca proces simultan al unei aculturații și al unei deculturații generînd un sincretism modern cu prezența, mai mult sau mai puțin manifestă, a unui fond cultural imuabil? E momentul să amintesc că taman cînd elitele românești și-au însușit inovațiile ideologice, politice și științifice ale Occidentului, atunci au lansat și discursul privind originile culturale și lingvistice latine spre poporul "sălbatic" ce trebuia educat. Toate populismele culturale au ținut aceleași discursuri filosofice, literare, psihologice și politice, care voiau să ofere dovada empirică a identității și uniformității culturale ce inspirau și aveau să pună în practică ideea reformulării Europei în termenii statului-națiune al etniei-popor, în limba savantă a acesteia.

Acest tezaur neschimbat, capabil să fagociteze modernitatea, pentru ca apoi s-o domine și să-și impună spiritul asupra ei, e întîlnit de Noica în tradiție; fapt care, în orice caz, ridică o nouă întrebare: aceea a raportului unic și inedit dintre tradiție și modernitate în istoria românească.

---

139. C. Diaconovici, *Chiemare la tipărirea cărților românești*, Buda, 1821, p. 18: "Tot poporul demn de acest nume trebuie să aibă cărturarii săi; îi trebuie apoi școli și cărți, căci fără aceste trei elemente fondatoare nu putem vorbi de înălțarea poporului".

140. În franceză: "Il n'a pas surgi parmi nous la séduction vaine d'un total renouveau. Nous avons su intégrer la nouveauté dans et vers ce qui était auparavant notre originalité". *(N. red.)*

Noica percepe tradiția sub o dublă formă: pe de o parte "în și spre" – *întru* – un spațiu-timp, *topos,* ținînd de Natură, sau mai degrabă "în și spre" o inteligibilitate originară a "matricii" sale, iar pe de alta, "în și spre" spațiul-timp – alt *topos* – al unui *socius* al cărui esențial s-a păstrat *întru spirit* ["în și spre spirit"]: cultura țărănească arhaică, cultura folclorică (C. N., p. 11). Se ivește însă o întrebare ce va ușura înțelegerea conceptelor și a reprezentărilor înspre care converg intrarea românității în cultura înaltă, savantă, a Europei Occidentale și tradiția arhaică și autonomă conținută de cultura țărănească. Totuși, pentru Noica această întrebare cardinală nu este importantă și o îndepărtează deoarece convergența cu pricina e deja admisă în postulatul unui acord armonic între inovațiile exogene (ale modernității occidentale), aduse de intelectualii români din cultura înaltă, și lumea țărănească, cu riturile, credințele, magia și vrăjile sale. Acord, armonie, plenitudine și completitudine a ființei fiindului[141] românesc și a deschiderilor sale întru ["în și spre"] *topos*-ul dublei tradiții a românității, savante și rurale. Iată afirmația programatică prin care Noica își anunță, încă din introducere, concluziile demersului: "[...] pentru că el [poporul român – *n. red.*] are o potrivită întîlnire cu ființa".[142] (C. N., p. 12.)

Odată pusă această axiomă, autorul va aluneca insesizabil dinspre o teorie a lui *Heimat* spirituală spre o teorie a lui *Heimat* istorică, socială și politică prin care își încheie introducerea.

De unde și pînă unde ar poseda poporul român harul unei întîlniri aparte cu ființa [ființa-fiind], cu "esența" existenței? De ce poporul român, chiar dacă a rămas multă vreme departe de mutațiile economice și sociale moderne, n-a fost la rîndul său antrenat pe drumul pe care au apucat toate celelalte seminții ale planetei? Ce calități nemaipomenite îi sînt hărăzite lui și numai lui, cînd constatăm ce ravagii ireversibile au fost abătute de modernitatea occidentală asupra popoarelor cu cel mai înalt grad de civilizație? Căci, dacă Noica n-a rămas insensibil la întrebările puse de Heidegger tradiției europene, învățămintele pe care le trage de aici rămîn totuși bizar de provinciale, bizar de reduse la nivelul promovării unui popor atras, ca oricare altul, în dinamica tehnicii și a științei, care l-au făcut să fie așa cum e azi în lume.

Provincialismul lui Noica ar putea părea surprinzător pentru un filosof nutrit cu hegelianism, fenomenologie, dar mai ales trecut prin marii maeștri greci. Totuși, ceea ce aduce cu un soi de regresiune la Noica semnalează în fapt o trăsătură specifică inteligențelor care-și exercită calitățile la fruntariile europene[143] și care, cînd

141. În original, *l'être de l'étant* (ca echivalent al formulării heideggeriene standard *das Sein des Seiendes.*) *(N. red.)*

142. În franceză: "...parce qu'il (le peuple roumain) se situe dans une rencontre élective avec l'être-étant (ou l'essence de l'existence)". *(N. red.)*

143. În original, *aux marches européennes.* Cf. nota 34, capitolul precedent. *(N. red.)*

încearcă să se sustragă dezbaterilor centrale, deplasează autonomia centrului spre periferie, uitînd de relaţiile de dependenţă. Această trăsătură culturală nu e rezervată strict inteligheţiei româneşti, se întîlneşte şi aiurea, în Europa Orientală şi balcanică, o trăsătură a cărei îngustime politico-istorică şi, uneori, incomparabilă măreţie poetică le-a arătat cu pricepere C. Milosz.[144] Această caracteristică nu e oare mai accentuată la intelectualii români, la care se manifestă sub două aspecte simultane, contradictorii şi complementare? Pe de o parte, apare în supunerea, adesea caricaturală, faţă de comportamentele occidentale – cel francez, în speţă –, pe de alta, se proclamă într-o voinţă conştientă de a stabili, graţie afirmării unei originalităţi incomparabile şi întotdeauna victimizate de istorie, o însingurare socială, politică şi culturală pe care se întemeiază negarea oricărei identităţi ce ar putea fi împărţită şi cu alţii la scara istoriei omeneşti.

Nu voi mai insista asupra acestui aspect caricatural al mimetismului românesc.[145] E de-ajuns o lectură a lui operei Ion Luca Caragiale pentru a-i devoala resorturile, iar, odată cu Noica, voi adăuga că ironia crudă – sau dramatică sau cinică sau grotescă – nu e suficientă pentru a da cheia hotărîtoare a înţelegerii unei societăţi, a devenirii sale, a crizelor sale etice, a contradicţiilor grave şi a eşecurilor sale, tragice uneori. Cît despre aspectul schizoid, acesta alimentează eseurile filosofice, socio-economice, literare şi politice specifice acestui "clasicism" românesc ce doreşte să fixeze prolegomenele unor teorii ale idiosincraziei absolute a românităţii atunci cînd aceasta se trezeşte aruncată, în sens propriu, în calea unui destin care o smulgea inexorabil din ceea ce o făcea să fie ea însăşi, din arhaismul popular, din arhaismul puterii politice (otomane, fanariote ori deja puţin modernizate, austro-ungare), dintr-o societate aservită sau aproape aservită şi, ceva mai lent, din ortodoxie.[146]

Într-adevăr, mai întîi elitele intelectuale, apoi cele birocratice şi burgheze şi, încet-încet, masa tot mai numeroasă a claselor de mijloc au început să se confrunte şi să înfrunte direct amploarea modernităţii, putîndu-se constata o extindere şi o radicalizare a polemicilor filosofice, istorice şi jurnalistice privind unicitatea românităţii – atît aceea a originilor, cît şi a devenirii sale. Ca în toate celelalte ţări ale Europei Orientale şi balcanice, societatea românească arăta, încă de la naşterea statului său modern, o profundă criză a identităţii. S-a văzut deja, liberali

144. C. Milosz, *Une autre Europe,* Gallimard, Paris, 1964.

145. După 1989, mimetismul împins pînă la caricatura cea mai grosolană se realizează prin moda americană. De exemplu, *les nouveaux riches* îi invită pe colegii de şcoală ai copiilor lor la McDonald's pentru a-şi sărbători aniversările. Românii folosesc englezescul *mouse* pentru a desemna acea componentă a computerului, *brand* pentru a semnala un obiect sau un serviciu de calitate, faimos ori *start* pentru "debut" etc. Ca şi cum geniul limbii n-ar fi putut găsi în aceste cazuri nişte echivalente perfect adaptate. În legătură cu această frenezie mimetică, prezentă încă din secolul al XIX-lea, cf. Sorin Antohi, *op. cit.*

146. Printre alte fenomene religioase, expansiunea din ce în ce mai vastă a diverselor confesiuni neoprotestante venite din Marea Britanie şi din Statele Unite ale Americii.

sau populişti – în română, *junimiştii, sămănătoriştii* şi *poporaniştii* (populişti în sens slav)... –, conservatori sau reacţionari, autohtonişti şi protocronişti, fiecare îşi căuta strămoşii între Roma şi Bizanţ, între geţi, traci şi daci; dar, cu toţii, fie că îşi caută această identitate actualizată în modernitate, anume în sistemul politic al democraţiilor occidentale, fie că o resping, sînt sortiţi parcă s-o facă să-şi piardă orice specificitate. Mai rămînea idealul unui stat-etnie, cultura sa ţărănească şi originile sale latine ţinînd piept valurilor de "năvălitori" slavi şi maghiari: pe scurt, uzajul anacronic al dovezilor furnizate de obiectivarea ştiinţelor umane, a arheologiei, a istoriei cronologice, a filologiei şi a folclorului, opusă realităţii schimbătoare a raporturilor de forţe internaţionale, mondializării economiei, uniformizării modurilor de viaţă. Această polemică, iscată înainte de 1848 în Transilvania, s-a menţinut şi s-a radicalizat pe măsură ce miza culturală începea să fie dublată de una a statului. Stocul acesteia, exploatabil în funcţie de criză, a fost cel reactualizat şi în renaţionalizarea Partidului Comunist şi în ambiguităţile generate astfel după 1964.

Pe intelectualul român îl macină mereu aceeaşi întrebare: cine sîntem? – Sîntem produsul unei voinţe străine de tradiţia noastră arhaică şi, cu cît încercăm să ne-o apropriem ca destin al nostru, dat nouă încă din zorii intrării noastre în istorie, cu atît mai mult distrugem acest arhaism care i-ar fi stat la bază. Acestei neostoite interogaţii existenţiale Noica îi aduce un răspuns filosofic în care doreşte să armonizeze modernitatea conceptului de românitate politico-socială cu tradiţia, înţeleasă ca *arché* a unei românităţi atemporale; românitate atemporală pe care n-o va mai întîlni nici în groteştile piruete istoriciste ale "dacismului", nici în operetele folclorice ale negustorilor de spectacole ideologice, nici în "spaţiul mioritic" al "satului-idee" al lui Blaga, ci "în şi spre" – *întru* – un spaţiu-timp, *topos,* cu mult mai grav şi mai solemn: relaţia cu fiinţa.

Românitate şi tehnică

După ce s-a pus la adăpostul postulatelor împrumutate din vulgata istorico-etnografică, Noica îşi absolutizează ipoteza proclamînd – în dimineaţa noii ere inaugurate de a Treia Revoluţie Industrială – întîlnirea autentică a românităţii "cu fiinţa" prin intermediul posibilităţii de reconciliere între spiritualitatea românească şi capacitatea românilor de a se lăsa "bine prinşi în elanul revoluţiei tehnico-ştiinţifice, care stă să schimbe lumea"[147]. Într-o lucrare contemporană cu *Sentimentul românesc al fiinţei,* Noica proclamă cu fermitate: "Sîntem aşadar imunizaţi contra a ceea ce poate fi prost în modernitate (*acatholie,* sau refuzul generalului), dar nu sîntem total desprinşi de unele manifestări, mai mult sau mai puţin mediocre, ale ei".[148]

147. C. Noica, *Spiritul românesc în cumpătul vremii,* Editura Univers, Bucureşti, 1978, p. 152.

148. *Ibidem.*

Traiectoria gîndirii noiciene se poate atunci rezuma la tentativa de a compatibiliza o tradiție spirituală defunctă sau aproape defunctă cu o devenire care se deschide ca destin inaugural al omului modern (român sau nu) prin negarea chiar a acestei tradiții, fie prin respingerea explicită a ei ca vîrstă a tenebrelor – poziție luministă –, fie ca obiect al unei tăgăduiri prin prisma unei reaproprieri artificiale, construite – cazul romantismului populist. Nu se pune problema de a-i refuza lui Noica problematizarea realității românești singulare în scopul de a produce "îmbogățirea realului prin real" (C. N., p. 26). Numai că problematizarea ar trebui formulată în așa fel încît să se evite cele două axiome care tocmai disimulează acest real: pe de o parte, alegerea românității în experiența întrebării asupra ființei ca identitate și raport cu Altul, și, pe de altă parte, anistoricismul conceptelor epocale. Într-adevăr, după ce ai citit *Întrebare asupra tehnicii* de Heidegger, nu mai pare posibilă asumarea unei compatibilități oarecare între destinul omului în lumea tehnoștiinței (*i.e.* lumea nihilismului permanent, după Nietzsche) și destinul omului în *topos*-ul tradiției, care este mereu expresia unei credințe, adică a unui adevăr revelat în rugăciune, rit, mit și speculație. Or, pentru a-l parafraza pe Heidegger, era științei și a tehnicii corespunde unei veritabile mutații în destinul omului, comandat de acum încolo de o voință de aservire tot mai accelerată (și mai rentabilă) a naturii și a lui însuși. Acțiunea omului se obiectivează și îl separă de sine, după legi concepute ca independente de esența sa *(Wesen)* de fiind-om[149]:

"*Omul,* scrie Heidegger, *nu face acum decît să manevreze și să domine disponibilul. Fiindul devine obiect, fie al contemplării (aspect, imagine), fie al acțiunii, ca lucru confecționat și calcul.*"[150]

Căci modernitatea ce ne-a fost dată s-o trăim și s-o gîndim, în care sîntem cu toții cuprinși, se definește esențialmente ca lume a separației, iar mersul ei intern a fost descris și interpretat foarte bine de Marx: alienare în procesul muncii productive și reproducere a capitalismului (și, viclenie machiavelică a metafizicii, socialismul nu se poate nici el sustrage acestui destin al tehnicii). Asta nu înseamnă decît o manifestare existențială nouă a separației. Arte, științe, tehnică, politică și natură (ori succedaneele acesteia) vin din domenii separate și sînt numai bune să fie reproduse, produse, imitate și consumate în singura posibilitate de reconciliere care le mai unește de acum încolo – banul –, acest fiind ale cărui legi autonome, într-o altă speculație, sînt străine celor care, producînd bogățiile, îl generează. O, cît ne-am îndepărtat de tradiție, chiar dacă mai stăruie, biata de ea, tot mai ștearsă și mai ofilită, ici sau colo, în nu știu ce vale uitată din Carpați![151]

149. În original, *dans son essence d'étant-homme:* în esența sa [istorială] de fiind de felul omului. *(N. red.)*

150. M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique, op. cit.*, p. 72–73. [Citat după ediția românească, p. 89 – *n. trad.;* ușor modificat, pentru consecvență, în dreptul lui *das Seiende* care deschide a doua propoziție, redat în ediția românească prin "ființarea", ca de obicei – *n. red.*]

151. Cl. Karnoouh, *Rituri și discursuri, op. cit.*
G. Kligman, *The Wedding of the Dead. Ritual, Poetics and Popular Culture in Transylvania, op. cit.*

N-ar trebui totuși să ne rămînă indiferentă disperarea din spatele problematicii ridicate de Noica atunci cînd caută să insufle viață fărîmelor osificate ale unei românități arhaice. Cu toate astea, fie că e vorba de limbă, de moduri de viață, de urbanizare sau de industrializare accelerată, de gusturile și aspirațiile cetățenilor, de imagini ale fericirii pe care și le creează, totul scoate la lumină – în ciuda discursurilor oamenilor politici și al vacarmului produs de duelgiii culturali – imaginea unor români sucombînd înaintea farmecelor căpiate ale consumismului generalizat. Chiar și dacă au fost privați în parte de așa ceva, e clar că acest model le servește totuși drept referință socială și etnică și, ca și alți europeni, nu se lasă deloc cuceriți de ideea unei reconcilieri a omului cu sine în austeritate, umilitate și sărăcie – specifice societăților primitive. Tocmai fiindcă regimul său de dezvoltare politică și economică o apropie mai mult, cum am încercat să arăt, de țările în curs de dezvoltare decît de vechile națiuni industrializate, spiritualitatea românească a suferit, rapid și cu o violență nemaipomenită, din pricina mutațiilor ireversibile care odinioară inauguraseră o nouă societate, marcînd-o cu pecetea indelebilă a separației. Și dacă se mai păstrează încă fișii de tradiție, ici-colo, în anumite momente ale anului, emanînd încă izuri de arhaicitate, ele nu mai sînt decît niște zdrențe somptuoase și nicio voință conștientă nu va putea să le mai pună laolaltă așa încît să reconstruiască un întreg articulat, de multă vreme destrămat. Faptul că niște voci oficial autorizate proclamă sus și tare că trebuie să li se predea cetățenilor lecții de tradiție nu e decît o dovadă clară a morții tradiției; căci a preda și a atribui această sarcină unor specialiști (folcloriști, istorici, filosofi etc.), în instituții specializate, nu e oare un simptom al separației pedagogice ca sosire a modernității? Ceea ce a făcut dintr-o tradiție o tradiție n-a fost niciodată dăscălirea a ce trebuie sau nu trebuie ea să fie – sau, cum spunea Nietzsche, tradiția nu poruncește ceea ce e bun; ea pur și simplu poruncește –, a fost ceva care o include și o depășește "întru" (ca să rămînem fideli conceptului lui Noica) o credință desfășurată printr-un rit, în scopul unei revelații inițiatice. Or, ca toate civilizațiile umane din destinul modernității, românitatea a înlocuit inițierea prin educație, iar revelația prin obiectivare științifică sau ideologică. Așadar, tocmai întrebarea adresată de Heidegger esenței tehnicii este ocultată în recursul lui Noica la categoriile modernității românești pentru a asigura fondul (dar și bogățiile) neschimbate ale spiritualității sale arhaice. Astfel, cuvintele folosite de Noica, *popor* sau *civilizație* – provin din concepțiile romantice (deja moderne și desemnate prin neologisme recente) ce anunță încununarea românității ca stat al etniei-popor-națiune. Aceste noțiuni-reprezentări aparțin celor lansate de științele istorice, cînd este obiectivat destinul omului în "istoria" (în germană, *Historie*) relatată de specialiști și care nu înseamnă "tot ce se întîmplă ființei" – *Geschichte*. Demersul lui Noica urmărește așadar să facă din *Historie* o *Geschichte* (ceva "istorial" ar spune traducătorii lui Heidegger), deschizînd astfel posibilitatea

metafizică a unei reconcilieri între tradiție și modernitate în ființul-românitate dat ca ființă[152].

ROMÂNITATE ȘI NATURĂ

Problema reconcilierii poate fi rezolvată și ea, simplu; Noica o percepe și îi oferă o soluție nouă pornind de la expresia românească a dicotomiei Natură/Istorie, în care discerne o nouă figură a unicității și a identității spiritualității românești, ca de altminteri și posibilitatea sa: "Civilizația noastră, chiar la treapta spiritului, s-a desfășurat [...] *întru natură*." (C. N., p. 10.)[153]

Sufletul românesc ar fi, așadar, locul unei simbioze mai intime ca oricare alta cu esența naturii (*Maica firii* însemnînd literalmente "matricea naturii"). Cu alte cuvinte, sufletul românesc n-ar fi fost niciodată covîrșit de spirit – fie acela al stării de perfectă desăvîrșire a ființei din *entelécheia* aristotelică, fie de Spirit în accepțiune hegeliană. Acest suflet ar fi deci în același timp parte și sinteză a Naturii, pe scurt, fondul imuabil de care s-au ciocnit apoi imixtiunile creștinismului și ulterior cele ale modernității, fiindu-le astfel anihilate efectele nocive. Acest fond nu este, așadar, altceva decît Tradiția românității și el delimitează spațiul-timp, *topos*-ul istoriei ca *Geschichte, întru* care se petrece ascensiunea culturii românești din veacul al XVIII-lea încoace, cînd Luminile românești din Transilvania s-au dus la școala germană și a Europei Occidentale. Iată niște afirmații care ar merita o argumentație mai extinsă; așa cum sînt ele oferite cititorului, nu arată decît o serie de postulate și de axiome pe care nu le justifică decît aserțiunile istoriografiei naționaliste.

Cum, de exemplu, să elimini din formularea spiritualității românești partea care revine, fără umbră de îndoială, versiunii orientale a creștinismului? Să fi fost românii oare singurul popor european ale cărui credințe *[croyances]* de început n-au fost tulburate de credința *[foi]*, liturghia și Weltanschauungul creștinismului? Blaga avansase deja teza naturii alogene a creștinismului, sprijinindu-se pe originile sale etnice, din Orientul Apropiat și grecești. La Noica, această teză nu afectează prima fază a reflecției sale asupra tradiției românești pe care o regăsim într-unul dintre cele trei admirabile poeme dedicate lui *S.*...[154]; aici, partea rezervată creștinătății orientale alină Istoria, stăpînește Natura așa-zicînd brută și, în rugăciunea către Mîntuitor, îl îndeamnă pe om spre deschiderea cerească, propriu-zis spirituală. Totuși, pentru a o rosti, filosoful-poet reia tematica *Mioriței* și a impasibilității românului în fața istoriei:

---

152. În original, *l'étant-roumanité donné comme être* – adică, așa cum autorul a tot subliniat, nesocotire și ștergere, colmatare în ceva doar "ontic", a "diferenței ontologice" dintre *das Seiende* (*l'étant*, ființul) și *das Sein* (*l'être*, ființa). *(N. red.)*

153. În franceză: "Notre civilisation, même à l'échelle de l'esprit, s'est déployée [...] « dans et vers » la Nature". *(N. red.)*

154. C. Noica, "Trei poeme filozofice pentru S.", scrise în 1971 și publicate în revista *Viața românească*, București, 1988.

Ne-am întrebat striviți sub nedreptate,
și văzîndu-ne puținătatea și goliciunea,
ca Adam și Eva după păcat,
pentru noi, după păcatul celor 20 de ani de neatîrnare,
[...] poate că sîntem o pășune a istoriei.[155]

Însă acest popor pasiv (ceea ce nu l-a împiedicat uneori să se lase în voia unor puseuri de violență asasină), acest popor-victimă chiar cînd își împlinește țelurile pentru care pretinde că a luptat de secole (România Mare, în speță), acest popor dedat, fără a opune rezistență, dorințelor cuceritorilor săi știe totuși să se roage cu forța unei credințe care, la Judecata de Apoi, le-ar asigura tuturor, învingători și învinși laolaltă, iertarea păcatelor. Aici, într-adevăr, atinge Noica patetic, dincolo și dincoace de istorie, cînd prezența Salvatorului îi constrînge pe oameni să nu-și facă uitată umanitatea. Dar această credință care e răsplătită cu iertarea păcatelor în clipa Judecății ultime nu e altceva decît creștinism în versiunea sa oriental-grecească. Și Noica s-a priceput să-l readucă la lumină cu o simplitate și cu o emoție fără egal:

Dar ți-amintești, prietenă dragă, ce ne povestea cineva la Sucevița?[156]
Fugiseră maicile în timpul restriștei, și cînd s-au întors,
au găsit pe altar o însemnare pe care stătea scris:
"Căpitanul unității ce a ocupat lăcașul și
l-a lăsat neatins,
vă cere să vă rugați pentru dînsul"
[...] într-o lume în care toate s-au făcut și venim prea tîrziu la ospăț [...]
Am putea să ne rugăm pentru cei ce ne biruie din toate părțile, în toate felurile.[157]

În ce mă privește, nu mi-a fost dat să întîlnesc, în nenumăratele mele peregrinări pe la țăranii români, rostiri rituale versificate ale căror idei, noțiuni, concepte și simboluri să nu trimită, într-un fel sau altul, la transcendența creștină – chiar și cu argumente proprii teologiei populare – pentru a atribui un sens ultim evenimentelor prezentate în fața oamenilor.[158] Așa cum am subliniat deja în legătură cu Blaga, fiindcă esențialul riturilor țărănești ține de un program care urmărește să rosteas-

155. C. Noica, *Poemul III, op. cit.*

156. Sătuc din Moldova de Nord, situat pe fundul unei văi străjuite de dealuri acoperite de întinse păduri de brad și de molid, unde se află o mănăstire celebră pentru prin picturile care împodobesc pereții exteriori ai bisericii sale.

157. C. Noica, *Poemul III, op. cit.*

158. C. Karnoouh, *Rituri și discursuri..., op. cit.*, cap. VIII și IX.

BCU "Ion Creangă" UNIVERSITY LIBRARY

că, să însoțească și să reveleze, în felul său, prezența transcendenței creștine ca referent ultim, este cu putință de întemeiat, în limba rituală, o spiritualitate românească unitară ce ține și de Biserica universală, fără aservire și nici supunere față de un model importat. A elimina creștinismul oriental, cum va face mai tîrziu Noica în *Sentimentul românesc al "esenței existenței"*[159], al genezei spiritualității românești, înseamnă să dobori dintr-o singură mișcare un întreg palier de idei, concepte și reprezentări care au contribuit într-o foarte mare măsură la decantarea identității acesteia. Înseamnă a da deoparte ceea ce, înainte de reflecția asupra poporului în termeni de etnie-cultură-națiune – adică înainte de Reforma din Transilvania –, îi diferenția pe valahi de maghiari și de sașii catolici, deveniți mai tîrziu calvini și, respectiv, luterani. Prezența elementelor din credințele vechi, precreștine, nu conține nimic care să poată contrabalansa omnipotența transcendenței creștine – cum au încercat unii să dovedească în zadar, făcînd abuz de analogii și comparații falacioase. Vechimea românității, orice ar spune Mircea Eliade, e legată iremediabil de Dumnezeul Treimii și, chiar dacă putem decela aici, grație unei vaste erudiții, elemente și teme amintind de sisteme de credință anterioare, întregul lucrează totuși în cadrul unui program conceptual și simbolic determinat de un Weltanschauung al transcendenței creștine orientale. Nimeni nu poate ignora sau a se face că ignoră faptul că arhaismul românității se exprima odinioară (și se exprimă încă, în unele zone rurale) prin temporalitatea ciclului ritual cristic și al cultului sfinților, dovadă tangibilă că, în ciuda supraviețuirilor sincretice, vechii zei fuseseră definitiv abandonați în favoarea sfinților intermediari; or, se știe că sfinții nu sînt zei.[160] Fiindcă atît lectura descrierilor etnografice din secolul al XIX-lea, cît și a observațiilor mai recente sugerează o reprezentare a lumii și o *práxis* în care viața lui Christos-împărat și cea a sfinților scandează temporalitatea tuturor comunităților rurale. A le da deoparte înseamnă a-ți reteza orice posibilitate de a înțelege gîndirea țărănească. În schimb, să iei în serios creștinismul țărănesc, nu înseamnă că-l poți neapărat măsura după calapoadele teologiei savante (căci nu-i vei întîlni aici nici pe Sfîntul Ioan Damaschinul, nici pe Sfîntul Toma[161]), pentru ca, odată stabilite diferențele, să-l trimiți pe primul la

159. Reamintesc că în original, potrivit felului cum Claude Kamoouh descifrează lexicul noician, românescul "ființă" din titlul *Sentimentul românesc al ființei* este echivalat de autor prin sintagma *"essence de l'existence". (N. trad.)*

160. P. Brown, *Le Culte des saints, son essor et sa fonction dans la chrétineté latine,* Cerf, Paris, 1984. [A se vedea și ediția românească, Peter Brown, *Cultul sfinților: apariția și rolul său în creștinismul latin,* Editura Amarcord, Timișoara, 1995 – *n. trad.*]
Nouvelle histoire de l'Eglise. Des origines à Grégoire le Grand, vol. 1, Seuil, Paris, 1963, cf. cap. XII, "Societatea creștină în secolul al III-lea", § 3; "Creștinii și societatea păgînă", p. 206. "Aici sînt încă preluate sensuri ale lumii greco-latine, pătrunse însă de un spirit nou: asistăm la începutul creării civilizației creștine orientale și occidentale."

161. Sf. Toma D'Aquino. *(N. trad.)*

sisteme de credinţe anterioare şi să-i păstrezi celei de a doua un soi de puritate străină spiritualităţii "autentic" româneşti. La urma urmei, important e să nu fie confundate elementele risipite şi străine sursei creştine cu sistemul conceptual, simbolic şi cu valorile transcendente care le atribuie acestora un sens; iar acest sens nu e niciodată exterior atribuirii de fiinţă unui Dumnezeu trinitar.

Toate aceste elemente s-au contopit cu mult timp în urmă în cadrul creştinismului, pentru a plămădi un sincretism comun istoriei religioase a popoarelor europene. Noica spusese asta în mod poetic în 1971; în 1978 însă, se îndepărta de această idee, în favoarea unei versiuni pe care îndrăznesc s-o numesc laică şi istoriografică, şi care pare să fie un răspuns la ceea ce cultura oficială organizase sub numele de *Obiceiurile laice de iarnă*[162]. E vorba aici de ajunul Anului Nou, de nişte pseudocarnavaluri ce-şi înşiră cortegiile pe străzile oraşelor de provincie, unde folclorişti militanţi şi birocraţi ai "caselor de cultură şi educaţie socialistă" se chinuie să prezinte niscai rituri vechi de la Crăciun pînă la Bobotează, ciopîrţindu-le de aspectele creştine, pînă nu mai rămîne decît ceea ce definesc ei *a priori* ca laic.[163] Demers grotesc, unde, în cazul *Viflaimului,* de pildă – un spectacol al Naşterii –, sînt lăsaţi pe dinafară îngerii, Maria şi cuvîntarea despre nou-născutul Hristos, fiind în schimb păstraţi în scenă Irod, curtenii săi şi diavolii – ca şi cum diavolii n-ar participa şi ei la şi n-ar purcede de la transcendenţa divină!

Ceea ce surprinde încă în analiza noiciană asupra Tradiţiei este că tezaurul spiritual, al cărui etern arhaism îl postulează, se rosteşte prin cuvintele unei limbi formate *după* înrădăcinarea creştinismului în comunităţile de unde va răsări ceea ce mai tîrziu, mult mai tîrziu, va forma cultura şi spiritualitatea românească. Cum să treci sub tăcere faptul că limba română, sintaxa ei evident latină, după cum şi lexicul său ceva mai pestriţ, se prezintă ca atare într-o vreme în care experienţa şi chestionarea fiinţei fuseseră de mai multe secole supuse domniei *logos*-ului platonician şi aristotelic şi apoi reinterpretărilor acestora în felurite versiuni ale neoplatonismului creştin, în cadrul căruia identitatea şi sensul fiinţei se aşază în transcendenţa unui Dumnezeu unic, trinitar sau nu? Astfel, dacă există posibilitatea unei concilieri armonice între tradiţia arhaică românească şi modernitate, ea nu poate fi îmbrăţişată pe deplin decît fiindcă ea ţine de creştinătate, iar nu de ordinea unei gîndiri precreştine, străină noţiunilor de mîntuire şi de escatologie temporală care, pe undeva, pregătesc premisele unei filosofii a subiectului (individual şi colectiv), în care a fost gîndită şi dezvoltată noţiunea de progres. Herder, după cum am văzut, îi va formula teoria lingvistică şi istorică. Voi reveni asupra lor.

---

162. În româneşte în original. *(N. red.)*

163. Aceste rituri răspîndite în toată Europa arhaică ţin de pe 25 decembrie, ziua Naşterii lui Christos, pînă pe 6 ianuarie, ziua Bobotezei.

Se pare că toate fațetele acestui joc de-a uitarea la care se dedă Noica urmărește să conteste supremația tradiției filosofice germane în reflecția asupra ființei, ca și raportul privilegiat cu Grecia antică, pe care aceasta încerca să-l afirme. Noica se înșală grav cînd înțelege demersul heideggerian ca fiind o "mustrare adusă veacului" (C. N., p. 27); dacă e vorba de o mustrare, aceasta nu în secolul al XX-lea e anunțată – chiar dacă atunci i se desăvîrșește parcursul –, ci în secolul al XVIII-lea, în zorii romantismului, cînd gînditorii și poeții germani, promotori ai unei a doua Renașteri, redescopereau în Grecia antică chintesența frumuseții și a libertății.[164] Astfel, oricare va fi fost orientarea culturală a teoriilor lor, preromanticii și romanticii, atît Herder, cît și Schelling, Klopstock sau Hegel, atît culturaliștii, cît și universaliștii, vedeau în Grecia antică o culme a culturii universale și pe *Urbild* a unei noi Renașteri, necesare revitalizării unei arte decăzute în rococo și în realism filantropic. Raporturi privilegiate cu Grecia antică, desigur, dar și o cvasiidentificare cîteodată, care, la poeții cei mai mari, se vrea purtătoare a unei gene dintr-o lumină de mult timp astupate sub obroc, regăsind în același timp și cuvîntul poetic dezvăluitor, *alétheia,* nonuitarea heracliteană. Și fiindcă acest moment al gîndirii germane l-a dat pe Hölderlin, pentru a nu-l aminti decît pe cel mai înflăcărat și mai misterios dintre creatori, ne ajunge astăzi la ureche, chiar dacă nu îndeajuns de limpede, această întoarcere la rostirea esențială a întrebării asupra ființei. A reveni la această rostire veche nu însemna a le oferi oamenilor mai multe certitudini, garanții trecătoare ce se pretind eterne, ci a regăsi ezitarea și incertitudinea – ca peceți ale umilității sublime sau, cum scrie Jean Beaufret: "Cuvîntul poetic este iarăși cuvînt al ființei, într-atît cît se risipește în misterul retragerii sale".[165]

Ceea ce Noica numește armonie proprie spiritualității românești se plasează în centrul prolegomenelor sale și le conturează prin intenții originale și exterm de contradictorii. Dacă reexaminăm elementele ce fondează această spiritualitate, vom întîlni aici unirea dintre fondul tradițional (ceea ce autorul desemnează prin cultură folclorică), gînditorii români din secolul al XVIII-lea și cei din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Armonie posibilă grație contactului pașnic dintre două serii de valori evident opuse, dar cărora filosoful nu pare a le găsi vreo umbră de con-

164. J.-J. Wincklemann, *Réflexions sur l'imitation des œuvres grecques en peinture et en sculpture (Gedanken über die Nachahmung der grieschischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst),* Aubier, Paris, 1954. Prima ediție a apărut pe spezele autorului, în 1755. Cf. "Au fost scoase la lumină (cele trei Vestale de la Herculanum, găsite în 1706) cînd amintirea lor era cumva îngropată în uitare, așa cum întreg orașul [Napoli] era cufundat sub propriile ruine [...]."
"Aceste mari capodopere de artă greacă au fost transportate sub cerul german și au fost admirate acolo, în vreme ce Napoli, din cîte se știe, nu avea încă șansa de a arăta nici măcar un singur obiect provenind de la Herculanum", p. 137.

165. J. Beaufret, *Dialogues avec Heidegger,* Minuit, vol. I, Paris, 1973, p. 45.

tradiție. Dacă, pe bună dreptate, Noica privește cultura tradițională folclorică drept o închidere exprimată în modul repetitiv al propriei sale rostiri rituale – solipsismul "ipseității" sale –, el, spre deosebire de Blaga, nu lansează deschiderea spre cosmic prin "mit", ci deschiderea sa se face spre înnoirea și realizarea armoniei, grație operei gînditorilor români ai modernității:

"[...] natura acestei culturi folclorice, ca și felul întîlnirii noastre cu valorile, nu se ridică împotriva noutăților veacului, ci se împletesc în chip neașteptat de bine cu ele." (C. N., p. 11.)[166]

Or, dacă invocăm operele gînditorilor la care se referă Noica, cea a lui Dimitrie Cantemir, de pildă, sau ale raționaliștilor transilvăneni, nimeni nu poate nesocoti – fără a le trăda intențiile – opoziția lor față de "credințele goale ale tradiției țărănești", cum scria Gheorghe Șincai într-o lucrare cu titlu grăitor: *Învățătură firească spre surparea superstiției norodului.*[167] Cît despre intelectualii din a doua jumătate a secolului al XIX-lea – istorici, lingviști, poeți sau romancieri –, ei descindeau din populiștii postromantici și slujeau *logos*-ul științelor umane, atribuind tradiției un destin național și statal pe care ea nu-l imaginase niciodată. Sîntem destul de departe de incertitudinea cuvîntului lui Hölderlin în care a vrut să se cuibărească interogația lui Heidegger, în refuzul constant și obstinat de a întemeia o metafizică a cauzelor prime, cu categorii, noțiuni și concepte istoriciste. În schimb, aceasta e cărarea pe care a apucat-o Noica atunci cînd absolutizează ființa în fiindul care este limba[168] [luată ca fir călăuzitor] într-un stadiu semantic și cognitiv al ei, la urma urmei, neîndoios contemporan. E mai vizibil astfel conturul armoniei noiciene, soclul întregii sale arhitecturi hermeneutice. Într-adevăr, întîlnirea armonioasă dintre tradiție și valorile culturii savante moderne a fost cu putință fiindcă, încă dinainte, valorile atașate spiritualității tradiției românești se păstrau "întru spiritul" a ceea ce fusese cîndva și odinioară "bun și adevărat". Astfel, tradiția, prin relația ei autentică cu esența ființei românității, ar fi capabilă să creeze neîncetat un acord perfect între ceea ce este ea și ceea ce i se impune, ca negare a sa: modernitatea. O asemenea concepție a armoniei nu poate în niciun chip să mai trimită la ceea ce căuta Hölderlin, în descendența presocraticilor: anume, acel "cuvînt al dezvăluirii în ascundere", unde ființa își vestea prezența în rostirea unei revelări care în același timp se ascundea. Armonia lui Noica nu mai țîșnește din tensiunile primare între forțe incompatibile și deja prezente în tradiție, cum spunea poetul despre conflictul primordial, *pólemos* – izvor

166. În interpretarea franceză a autorului: "[...] la nature de cette culture folklorique, ainsi que le style de notre rencontre avec les valeurs (de la modernité) ne s'opposent pas aux innovations du siècle (le nôtre), mais en revanche s'entrelacent et se combinent ensemble de manière harmonieuse quoique inattendue". *(N. red.)*

167. G. Șincai, *Învățătură firească spre surparea superstiției norodului, op. cit.*

168. În original, *il absolutise l'être en l'étant de la langue. (N. trad.)*

al incertitudinii umane, dar și al oricărei deveniri, după Heraclit.[167] Pentru Noica, armonia ar fi dispoziția singulară și specifică unei spiritualități care ar judeca și separa grîul de neghină pentru a pregăti terenul unui acord viitor cu ceva ce n-ar putea fi niciodată ce este ea. Nu-i aici însă o confuzie între basm și destinul tragic al omului? O confuzie generată de ambiguitatea subiacentă noțiunii de armonie, căreia Jean Beaufret i-a rezumat luminos semnificația inițială, pierdută astăzi: "Dar aici [la Heraclit], cuvîntul grec *harmonié* exclude orice referință la astîmpărul dulceag pe care, de la Platon încoace, îl numim armonie [...]. Conflict și Armonie, al cărei nume de-al patrulea e și *aión,* Timp: «Timpul este un copil care se joacă, mutînd mereu pietrele de joc; este domnia unui copil»."[170]

Marii gînditori români care, în zorii epocii moderne, s-au confruntat cu tradiția românească n-au avut tihnă pînă nu i-au zdrobit temporalitatea îndelung șlefuită de escatologia și teleologia creștină. Timpul modernității nu mai e însă acel copil deopotrivă de luptător și de nevinovat, nici eterna reîntoarcere a aceluiași în ritmul repetitiv al ritualurilor sălbatice, nici măcar ciclul anual al momentelor reeditînd nașterea, viața, Patimile, moartea și Învierea lui Hristos. Timpul modernității se divide, se multiplică și se sublimează în productivitate, unește sferele unor activități eterogene pentru a deveni în cele din urmă echivalentul general al generalității măsurii: banul. Fiindcă această echivalență e tocmai temelia modernității propagate în același timp în știință și în capitalism, nimeni nu se mai miră să audă că *time is money* – ceea ce pentru un om al Evului Mediu ar fi fost pur și simplu de neimaginat. Or, nu poți să ridici pe baze noi chestiunea originară a ființei și să reiei dintru începuturi sensul acestui "verb al verbelor", cum spune Beaufret, fără să întîlnești urmele enigmatice lăsate moștenire meditației noastre de către Heraclit și Parmenide. Iată de ce nu există vreo hermeneutică a tradiției occidentale în întregul ei care să se poată abate de la această cale, chiar și cînd și-ar supune întrebării propria sa experiență a ființei. Dacă acest mers îndărăt spre origini a fost fructul gîndirii germane, trebuie să vedem aici o conjugare unică de forțe și tensiuni spirituale, comparabile cu acelea care, douăzeci și cinci de secole mai înainte, produseseră în Grecia "punerea în mișcare a filosofiei", cînd cuvîntul ajunsese la "această dedublare [...], atunci cînd grecii au devenit cei cărora limba le-a fost dezlegată pentru o cu

169. "Heraclit", in Yves Battistini, *Trois Présocratiques,* Gallimard, Paris, 1968. "Să se știe că universul e luptă, dreptatea un conflict și că întreaga devenire e determinată de discordie", fragm. 92, p. 42. [În românește, a se vedea *Filosofia greacă pînă la Platon* (redactori-coord. A. Piatkowski și I. Banu), vol. I, partea a 2-a, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1979, fragm. 80, p. 361: "Trebuie să se știe că războiul este comun [universal], că dreptatea este luptă și că toate se nasc din luptă și necesitate." – *n. red.*]

170. J. Beaufret, *Dialogue..., op. cit.,* p. 40. [Fragmentul heraclitic e redat în română după traducerea Adelinei Piatkowski și a lui Ion Banu, cf. *Filosofia greacă pînă la Platon, op. cit.,* fragm. 52, p. 357 – *n. red.*]

totul altă vorbă decît aceea în care vorbeau poeţii lor".[171] Vorbire dublă, în care se pecetluia vestirea premonitorie a sfîrşitului tradiţiei în Occident şi, mai tîrziu, la scara întregii planete. Mai ales în Germania, unde Nietzsche, Spengler, Jünger, mai întîi, dar şi Adorno şi Bloch şi, în fine, Heidegger cu osebire au simţit iremediabila ucidere a tradiţiei, inclusiv – şi mai ales – în carnavalurile macabre ale dramatizărilor democratice operate asupra arhaismelor, pentru uzul maselor de cetăţeni lipsiţi, de acum încolo, de refugiul oferit de tradiţie. Cum de-a putut, în aceste condiţii, să se ţină românitatea departe de fectele veninoase ale modernităţii printr-o aşa-zis imemorială tradiţie? Ce Dumnezeu atotputernic va fi vegheat asupra spaţiului-timp carpatic, protejîndu-l de *Zeitgeist*-ul primei modernităţi, al modernităţii tîrzii şi de dialectica lor negativă? Precum toate celelalte culturi, românitatea, şi noi înşine altături de ea, nu sîntem decît progeniturile bastarde sau spectaculoase ale modernităţii. Inocenţa, de multe ori cruda stăpînă a precarului, s-a pierdut, dată la o parte de Raţiunea de stat, de starea de urgenţă şi starea de excepţie[172], de falsa obiectivitate a informaţiei şi de masacrele gigantice legitimate în chip democratic.

Proclamînd, aşadar, mersul spiritualităţii româneşti spre o înţelepciune singulară, aflată în proximitatea sa cu esenţa naturii (care natură? filosoful păstrează tăcerea asupra acestui aspect), Noica încearcă să facă uitat sfîrşitul inocenţei, pentru a-i găti în chip artificial pe români în hainele ei, dar nu cu podoabele străvechii înţelepciuni populare, ci somînd-o pe aceasta să răspundă unei sfidări care nu urmăreşte decît stîrpirea ei. Noica se dedă astfel unui soi de legitimare metafizică a aculturării-deculturării a ceea ce rămîne mereu ceva modern, pentru a salva banalul sincretism românesc pe cale de a se surpa – de nu va fi fost deja pe de-a-ntregul stricat în şirul eşecurilor sale politice, tehnoştiinţifice şi economice.

Dacă va fi existat vreodată o intimitate a spiritualităţii româneşti tradiţionale cu Natura sau "întru" natură, asta nu e strict o virtute românească; o întîlnim în toate societăţile primitive, fiindcă modul-de-a-fi-în-lume al "sălbaticilor" nu rezidă într-o Natură separată de om, obiectivată prin măsură şi somată de *logos* să-i răspundă, ca unică reprezentare a sa: adică o Natură dominată de "destinul lui *Gestell*".[173] Pentru a-l mai parafraza o dată pe Heidegger – şi cum să n-o faci? –, Natura era atunci un spaţiu de prezenţă a fiinţei – *phýsis* –, în devenirea "producerii lui *poie-*

171. J. Beaufret, *ibidem*, p. 28.

172. În original, *la Raison d'État, l'état d'urgence, l'état d'exception* – construcţie omofonică, datorată ambivalenţei lui *État/état*, traductibilă prin "raţiune de stat, stat/stare de urgenţă etc". *(N. trad.)*

173. M. Heidegger, *Essais et conférences, op. cit.*, cap. "La question de la technique" [A se vedea şi antologia românească, *Originea operei de artă*, traducere şi note de Thomas Kleininger şi Gabriel Liiceanu, studiu introductiv de Constantin Noica, Editura Univers, Bucureşti, 1982: "Întrebare privitoare la tehnică" – *n. trad.*]

sis", unde *techné* făcea parte din această pro-ducere a lui *poíesis,* fiind ceva "poietic".[174] Or, acest destin al somării măsurabile ("pro-vocante") a Naturii e destinul comun al oamenilor pe planeta noastră; nicio civilizaţie n-a scăpat acestei confruntări – benefice în ochii progresiştilor optimişti, malefică în ochii conservatorilor pesimişti, în fapt, pur şi simplu o chestiune de destin – care pecetluieşte neîncetat sfîrşitul tradiţiei în folosul "Mobilizării totale"[175], în care se revelează esenţa tehnoştiinţei. Mobilizare totală despre care trebuie, o dată în plus şi cu atît mai ferm, să amintesc că a beneficiat întotdeauna de punerile în scenă culturalo-politice ale arhaismului – capcane şi prafuri mortale aruncate asupra a ceea ce mai supravieţuia din tradiţie în reprezentările oamenilor.

10. Un nou clasicism românesc

Trebuie acum să amintesc că *Sentimentul românesc al fiinţei* se sprijină pe chestionarea expresiilor idiosincrazice ale verbului *a fi* şi pe verbul poetic al lui Mihai Eminescu. Pentru a întreprinde însă acest demers, trebuie în prealabil să ne ocupăm de prepoziţia *întru,* în privinţa căreia Gabriel Liiceanu – discipol şi confident al lui Noica şi traducător al lui Heidegger în româneşte – ne confirmă remarcabila hermeneutică a lui Noica atunci cînd a pus în evidenţă "un operator ontologic fundamental" pentru raportul fiinţei cu destinul.[176] Aşadar, nu în cadrul demersului său strict hermeneutic cade Noica în capcana mundanului, a onticului, ci în faptul că-i atribuie acestuia în prealabil finalităţi ontologice împrumutate din reprezentări, concepte şi noţiuni ale istoriografiei, pe care le admite ca "trecînd de la sine" şi deci intangibile. Or, aceste reprezentări merită să ne reţină atenţia, căci prea mult seamănă cu vulgata istorică a populismului romantic.

Tot Liiceanu insistă asupra rolului hotărîtor avut de Noica în eforturile de a reda României o gîndire imaginată ca o "purificare spirituală" după penibilele aventuri ale *Diamat*-ului sau după tinichelele aduse de mòdele occidentale, pe cît de trecătoare pe atît de inconsistente. Cu toate acestea, Noica n-a ştiut sau n-a vrut – cine ştie? – să-şi ducă la bun sfîrşit sarcina reînnoirii purificatoare. Limitare a unei exigenţe anunţate, pe care Liiceanu o denunţă ca trădare: "De ce am fost trădaţi?", se-ntreabă el cu o durere neprefăcută. "Trădaţi pentru că el [Noica] s-a grăbit să întrupeze

174. M. Heidegger, *ibidem,* p. 112–113.

175. E. Jünger, "Die total Mobilmachung", in *Krieg und Krieger,* Hamburg, 1930. Traducere franceză, "La mobilisation totale", in "Le soldat du travail", *Recherches,* nr. 32/ 33, septembrie 1978, Paris.

176. Gabriel Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniş,* Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1983, p. 232. Păltiniş e un sat situat în apropiere de Sibiu, unde s-a retras Constantin Noica pentru a-şi scrie opera şi a-şi propovădui în particular ideile. A murit acolo în decembrie 1987.

în «regional» un efort de universalizare (europenizare) culturală care la noi nu a fost niciodată dus pînă la capăt, ci doar reluat, ca un blestem, mereu de la început."[177]

"Blestemul", amarnică vorbă, promițătoare de calamități, cuvînt cu rezonanțe divine, exprimă această veșnică obsesie a inteligheției românești de a se îndîrji să împace tensiunea dintre unele deveniri incompatibile în destinalitățile lor originare, dintre veritabila tradiție creștină și populară și universalizarea politică și tehno-științifică adusă în Balcani din Europa Occidentală. Păcătoasă obsesie, căci niciodată n-au fost tranșate cumsecade sentimentele și reprezentările ambigue livrate ca origine și posibilitate a modernității românești. Iată de ce inteligheția oscilează permanent între fascinația, cîteodată caricaturală, pentru Occident și refuzul, adesea derizoriu, de a accepta constrîngerile teoretico-metafizice și practice reclamate de aceste atitudini. Un blestem cu atît mai tragic, dacă înțeleg eu bine frazele lui Liiceanu, cu cît această gîndire, atunci cînd încearcă să se ridice pe culmea filosofiei, refuză să admită că nu poate ajunge acolo decît dacă se rupe definiv de spiritualitatea tradițională românească. Un blestem netălmăcit nouă de Liiceanu, dar pe care poemul din 1971 îl vestea deja, prin evocarea unei independențe pe care Noica refuza s-o privească drept iluzia modernă a statului-națiune:

pentru noi, după păcatul celor 20 de ani de neatîrnare.[178]

Blestem, în fine, pentru că acest refuz perseverent – Noica nu e singurul său exponent, dar e cel mai strălucit – mînă cele mai fine spirite să voiască a răpi filosofia din leagănul ei grec, de care rămîne însă pe veci legată. Tot Jean Beaufret ne amintește limpede de auroralul "punct de pornire grecesc": "Oare nu toate metafizicile încearcă să dea sens cuvîntului *a fi*? Pentru Platon era vorba de *eídos,* pentru Aristotel de *enérgeia,* pentru Kant sinteza, pentru Hegel dialectica, iar pentru Nietzsche – voința de putere în eterna reîntoarcere."[179]

Așadar, la lumina acestei clarificări radicale a istoriei gîndirii filosofice se va putea discerne locul în care contradicția esențială străpunge și macină opera lui Noica atunci cînd ne invită *întru* – "în și spre" – ontologie, în vreme ce prolegomenele și intențiile sale se pierd în onticul "regionalismului": în speță, a inalienabilului revelat de spiritualitatea românească. Această fixare a ființei în regional se dovedește însă un anacronism tot atît de naiv pe cît de patetic, mai ales cînd Noica îl închide în chivotul acestui magnific vers al lui Eminescu: *"Celui întru ființa sa nemărginit",* pe care eu îl interpretez și-l traduc astfel, în spirit neoplatonician: "Marelui Unu, infinit "întru" esența ființei sale".

177. G. Liiceanu, *ibidem,* p. 137.

178. C. Noica, *Poemul III, op. cit.*

179. J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger,* vol. III, Minuit, Paris, 1973, p. 119.

Un vers în care e de-a dreptul imposibil să detectezi ceva concret, orice. Infinitate a ființei deopotrivă între limitele nenumăratelor sale ipostaze și, în același timp, niciunde – adică peste tot –, acest vers trimite spre înălțimi imposibile, fiincă "Această ipostază nu suferă atingerea contingentului"[180].

Iată măreția cvasidivină a poetului Eminescu și, în același timp, un mod de gîndire care-l anihilează pe jurnalistul cu același nume atunci cînd poetul autentic îl lasă în urmă definitiv pe pamfletarul naționalist și xenofob. Niciodată nu vom vorbi îndeajuns despre această smulgere din lut grație căreia poetul își regăsește adevărata patrie, de această dată una spirituală, care îl pune – și ne pune – la adăpost de *Zeitgeist*, de contingența lucrurilor și a exaltărilor, cu atît mai violente cu cît sînt mai trecătoare – chiar și în jocurile macabre ale modernității –, pentru a ne aduce literalmente, prin cuvintele sale, spre un prezent care strînge laolaltă trecutul și promisiunea indescifrabilă a unui viitor căruia nimeni nu-i cunoaște destinatarul. Acest trecut al unui viitor adunat nu poate fi cel al tribului, de vreme ce culege într-un cuvînt, fie el rostit în românește, cuvintele poeților care l-au presimțit, și ei, pe alte maluri decît ale Istrului. În acest sens, versul lui Mihai Eminescu e purtătorul unei moșteniri, dar prin aceasta trebuie înțeles mai degrabă spiritul lui Hölderlin sau al lui Novalis decît cel al tribului, al unui Alecsandri, bunăoară, sau al lui Coșbuc.

Am ținut să amintesc aceste cuvinte ale lui Eminescu și tainicele cărări pe care le deschid fiindcă ilustrează cu mai multă putere antinomia care întemeiază, la Noica, noțiunea de armonie ce va construi și va legitima întregul său demers hermeneutic ulterior. Antinomie în aceea că armonia noiciană pretinde a-și face o temelie fermă din versul poetului, care tocmai că refuză orice idee de compatibilitate între două lumi de experiență a ființei: tradiția și modernitatea. Infinitatea ființei și ceea ce o limitează, ipostazele sale, sînt date simultan în miezul unui conflict permanent sau, în termeni heideggerieni, întru(chi)parea ființei în fiind și retragerea ființei spre un alt undeva "ce va să vină", fără prejudecăți, se înfiripă în orice epocă. E chiar tema poetului român, care, de la altitudinea marilor spirite, a știut să prindă, din vacarmul secolelor, șoapta rostirilor presocratice. Or, ceea ce face Noica prin a sa armonie a contrariilor reprezintă mai mult fadul și odihnitorul peisaj al unei Arcadii manieriste decît o vatră a zeilor în care se călesc tragediile lumii. Nimic în comun cu armonia "Luptei și a Timpului-copil-stăpîn", fiindcă armonia poetului ne trimite spre această diferență inaugurală între "ființă și fiind", despre care tot Jean Beaufret ne spune că este: "O diferență fără sciziune, pentru a le *rostui laolaltă*[181], cu atît mai mult cu cît au încetat să se contopească".[182]

---

180. M. Nasta, "O departajare a termenilor în ontologia lui Constantin Noica", in *International Journal of Rumanian Studies,* vol. 4 (1984–1986), Rodopi, Amsterdam.

181. În original, *les ajointer. (N. red.)*

182. J. Beaufret, *Dialogue...,* vol. III, *op. cit.,* p. 86.

În vreme ce la Heraclit era vorba de o "rostuire inaparentă", cea propusă de Noica prin armonie se plasează din capul locului în dreptul aparenţelor, în imperiul fiindurilor, în concretizarea unei tradiţii populare, în afirmarea unui raport idiosincrazic şi imediat cu natura obiectivată, în rîvna – o, cît de lumească! – de a se deda freneziei inovatoare a tehnoştiinţei, pe care Nietzsche o descria odinioară astfel: "Secolul nostru e un secol al excitării, iată de ce nu e şi un secol al pasiunii; se înfierbîntă tot timpul fiindcă ştie că-i lipseşte căldura – în miezul lui totul e de gheaţă".[183]

Oare nu capcana acestei excitaţii glaciare i-a deturnat lui Noica gîndirea de la inspiraţia dintîi? Într-adevăr, tradiţia spiritualităţii româneşti şi mutaţiile datorate tehnoştiinţei nu sînt decît figurile trunchiate a două epoci ireconciliabile ale fiinţei. Prima o desfăşura în transcendenţa "suprafiindului"[184] – Dumezeu în cele trei ipostaze ale sale –, lăsînd încă deschisă întrebarea asupra fiinţei, în vreme ce a doua, renunţînd să mai ridice această întrebare, se lasă uluită de o lume ghiftuită cu obiecte tehnice şi năucită în vîrtejul vanelor vitejii sportive. Degeaba pleda Noica pentru unitatea de cultură şi gîndire opusă gadgetului, efemerului modei şi consumismului; rostuirea pe care o propune ca soluţie seamănă surprinzător de mult cu o "nouă alianţă" între ştiinţă şi speculaţie, care ne arată, puţin cîte puţin, că tocmai ea e sursa acestei uluieli înşelătoare. Doar dacă Noica nu va fi subînţeles că această excitaţie ar putea – într-o bună zi – să-l arunce pe om în hăul apocaliptic al unei revelaţii salvatoare de unde să renască o nouă umanitate, mai preocupată să pună întrebări decît de răspunsurile dinainte programate ale sfîrşitului său. Dacă asta ar fi fost intenţia sa (ceea ce eu nu cred), tot ar mai fi rămas să ne convingă că românitatea are semnalmentele acestui destinatar întruchipat.

Căci nu e oare, iar şi iar, ceva patetic-naiv în aceste noi patimi ale poporului ales? Naivitate şi patetism cu atît mai groteşti cu cît această destinalitate electivă e gîndită într-o vreme cînd posibilitatea alegerii şi-a pierdut definitiv zeii tutelari în favoarea aroganţei înfumurate a dobînzilor în creştere şi a calculatoarelor.

11. Fiinţă şi naţiune sau alianţa imposibilă

Să ne mai întoarcem odată la întrebarea iniţială ridicată de filosof după ce am constatat că, în sfera spiritualităţii româneşti, Noica atribuie ontologiei fenomene care ţin de ontica unei filosofii a istoriei ce caută locul unei transcendenţe (perenitatea sa ideală) în forma sincretică ieşită din confruntarea ei cu modernitatea. Sigur, interogaţia noiciană asupra expresiei fiinţei ţine în sine de o interogaţie universală, cu condiţia să dăm uitării premisele care suscită şi leagă demersul (sau aventura) de un soi de metafizică primă fondată pe reprezentările devenirii, aşa cum sînt ele

183. Citat in *ibidem*, p. 186-187.

184. În original, *super-étant*. Cf. şi *supra*, nota 123. *(N. trad.)*

enunțate în idiosincrazia istoriografică românească. Să fi fost nevoie de atîta virtuozitate hermeneutică pentru a regăsi o poziție privilegiată a poporului român despre care tot aflăm, de mai bine de un secol, la Xenopol, Hasdeu, Iorga sau Brătianu? Tînărul Cioran, cu o vehemență și o inspirație de-a dreptul nietzscheene[185], intuise capcana abuzului de istorie pentru reînnoirea oricărei spiritualități românești în devenirea sa modernă. Iată deci în ce termeni profetici își încheie *Schimbarea la față a României:*

"Spirala istorică a României se va înălța pînă acolo unde se pune problema raporturilor noastre cu lumea. Pînă acum am fost reptile; de acum încolo ne vom ridica în fața lumii, pentru a se ști că nu numai România este în lume, ci și lumea în România. De nu vom trăi apocaliptic destinul acestei țări, de nu vom pune febră și pasiune de sfîrșit în începuturile noastre, sîntem pierduți și nu ne mai rămîne decît să ne recîștigăm umbrele trecutului nostru."[186]

Dacă afirmațiile hermeneutice ale lui Noica sugerează prelungiri fructuoase ale comentariilor filologice, ele se limitează totuși la expresii aparținînd limbii savante sau pur și simplu inventate de autor pentru nevoile cauzei și care, tocmai de aceea, își ratează scopul: anume, decelarea ca întreg a modului de exprimare a ființei în românește. De ce nu s-a aplecat autorul asupra tradiției orale românești – atît de bogată și, uneori, atît de vie? Căci o interogație asupra ființei care nu se sustrage Weltanschauungului național și istorico-cultural lasă deschise capcanele și momelile istoricismului. Poetul ne arătase, în maniera sa, calea ce duce mai întîi la dezghiocarea din local și pe care trebuie să apucăm mai apoi pentru a regăsi o substanță a omului mai bogată în promisiuni.

Această "regionalizare" a ființei, oricare ar fi aparențele ei, seamănă în fond cu Rațiunea transcendentă a romanticilor populiști, care au pus universalismul lui *ratio individualis* kantiană exclusiv în slujba unui popor, a unei limbi și a lor înșiși – chiar dacă toate acestea erau atunci imaginate ca întruchipare armonioasă a voinței Providenței Divine, și nu ca expresie a unor prădători imperiali impuși prin virtutea forțelor militare, politice și economice. În acest sens – dar fără să trimită vreodată explicit la el –, Noica pare mai mult un continuator tardiv al lui Herder, decît un exeget inspirat de Heidegger. Herder care, respingînd universalitatea individuală a rațiunii kantiene, o folosea totuși pentru a face din ea atributul colectiv al fiecărui popor care-și exprimă "spiritul" în limba sa. Cît despre Noica, întoarce și el întrebarea heideggeriană – adresată în germană Greciei presocratice, platoniciene și aristotelice, pentru a-i găsi o desăvîrșire contemporană și exemplară în românitate după un traseu reductiv, care nu e altceva decît negația întrebării în cauză. Heidegger relua proble-

185. Fr. Nietzsche, "De l'utilité et des inconvénients des études historiques", in *Considérations inactuelles,* Aubier, Paris, 1943. [A se vedea și ediția românească citată, vol. 2, "Despre foloasele și daunele istoriei pentru viață" – *n. trad.*]

186. E. Cioran, *Schimbarea la față a României, op. cit.*, p. 234.

BCU IASI CENTRU UNIVERSITAR LIBRARY

ma ființei de la originile rostirii ei, fără a admite vreodată că tradiția filosofică i-a putut găsi un răspuns definitiv, arătînd că răspunsurile ivite de la Platon încoace nu fac decît să adauge ecrane succesive uitării ființei. Ceea ce-l apropie și mai mult pe Noica de Herder ține însă de ceea ce acesta din urmă numea "tinerețea limbii" și capacitatea ei de a exprima simultan unitatea de "spirit și sentiment". Nu spre așa ceva ne îndrumă oare și Noica, în al său postulat al armoniei transcendente care-i permite să lanseze ideea unei spiritualități românești neîmblînzite și păstrate la adăpost în fața imperiului spiritului – expresie aminind în mod ciudat de Schopenhauer, care-l acuza pe Hegel de a fi supus lumea tiraniei exclusive a spiritului? Reluînd, în profitul românității, noțiunea herderiană de "tinerețe a limbii", Noica face astfel apel la o terminologie cu determinații dintre cele mai vaporoase, omițînd, între altele, modificările care au bulversat limbile savante sau populare, dialectele și graiurile, afectîndu-le astfel "puritatea originală" – dacă va fi existat una.[187]

Or, pentru a-și construi comentariul, limba aleasă de Noica e una a unei tinereți deja trecute, deja marcate de stigmatele vîrstei și de ridurile epocii noastre. Cînd atribuie limbii române un statut istoric străvechi, Noica nu face decît să construiască o realitate metafizică (imaginea virtuală din optica geometrică) pentru a o putea identifica cu greaca presocratică în care Heidegger căutase primul grai al ființei. A pretinde că restaurezi o asemenea identitate nu înseamnă însă decît a uita atît modul heraclitean al vorbirii despre ființă, cît și rupturile ireversibile care, între timp, ne-au îndepărtat de acesta. Rupturi definitive, fiindcă arhaismul românesc (ca toate arhaismele europene de după creștinarea efectivă[188] a zonelor rurale), tradiția sa existențială, trăită, gîndită și pusă în acțiune de către țărani, poartă în sinele său cel mai ascuns urma indelebilă a "revoluției" creștine. Și fiindcă apelează la limba contemporană, suspendînd temporalitatea sa cu concepte "epocale", Noica poate să întîlnească, în inima contemporaneității, un "sentiment românesc al ființei"[189] insensibil la modificările generate de *logos*-urile exogene și imobil în rostirea sa primordială a ființei: o limbă urcată pe un soclu de statuie, trimițînd permanent românitatea spre o *arché* a sa. Dar tocmai această solicitare și suspendare, care-i permit lui Noica să transpună onticul în ontologic, fac din el un continuator al populiștilor romantici. Ca și ei, filosoful român caută cu febrilitate să împace esența tehnoștiinței cu spiritualitatea unui popor devenit între timp subiect al istoriei, chiar dacă mare

187. Referirea la o pretinsă "tinerețe a limbii" nu e proprietatea exclusivă a "protocroniștilor" români, fiind afirmată fără încetare de populiștii din toate țările Europei Centrale și Orientale, în întîmpinarea limbilor oficiale ale puterilor politice dominante. De curînd, poetul-eseist maghiar Gyula Illyés, într-un număr special de Crăciun din 1975 al cotidianului *Magyar Nemzet,* relua această idee în apărarea maghiarilor din Transilvania.

188. Creștinare care poate fi impusă printr-o mai mare permisivitate acordată teologiei populare, așa cum ne învață ortodoxia; sau printr-o represiune brutală, cum ne arată Biserica romană prin Inchiziție, și Contrareforma care a dus și ea o luptă sălbatică împotriva vrăjitoriei rurale.

189. În original, *"sentiment de l'essence de l'être roumain". (N. trad.)*

parte dintre intelectualii săi au căutat să nege acest fapt, pentru a-i lustrui o imagine de martir al istoriei. Prin ce nemaiauzită minune și milostenie divină să fi răzbit oare spiritualitatea românească împotriva capcanelor modernității, să fi reușit a o umaniza, smulgînd-o din rătăcirile nihilismului și ale destinului său planetar? De parcă însăși ideea de a identifica poporul-etnie-limbă, *das Volk,* cu un stat-națiune n-ar fi tocmai dovada unei gîndiri prin excelență epocale.

Căci Dumnezeului în cele trei ipostaze ale sale, iar nu protectorului său, țarul Petru cel Mare, i-a dedicat Dimitrie Cantemir – cel atît de des citat de Noica – cronica sa asupra românilor.[190] Să ne întoarcem la vorbele primilor români, care, sub presiunea Reformei, își manifestau nevoia de a împărtăși cu poporul lor, în limba lui, textele sacre: *"Pomeana lor* [a sfinților] *lăcui-i-va întru veaci"* [veacul veacurilor].[191]

Așa scria Coresi: în veci, fiindcă a te îndrepta spre vecii vecilor înseamnă a face parte din cetatea cerească de la începuturi, care, la ortodocși, înseamnă de la Facerea Lumii.[192] Cuvintele sale sînt parcă ecoul celor din psaltirea Hurmuzaki[193], amintite mai tîrziu de Ureche[194]: *"Tu Doamne în veaci lăcui-veri și pomeana*[195] *ta pre gintul gintului."*

Sîntem așadar înștiințați despre dăinuirea ființei – *a lăcui* – adică ceea ce locuiește, rămîne și dăinuiește într-un *topos,* spațiu-timp, al său și pentru sine, în adevăratul său sălaș, dinainte chiar de a se arăta oamenilor. Dar ceea ce este la sine acasă nu suferă nici atingerea timpului cronologic, dăinuind veșnic, *în veaci,* nici atribuirea unui loc precis, *gintul gintului,* neamul neamurilor, nici, în fine, îndoiala asupra esenței sale, *pomeana* – mila aducerii aminte. Cronicarii-traducători înțeleseseră perfect, în românește, această ființă a creștinătății care, chiar fixată în stricta nominație divină, chema la sine, *ad vitam æternam,* toate timpurile istorice (memoria) și toate popoarele (mila) de cînd a fost revelată oamenilor și apoi întărită prin Patimile

190. D. Cantemir, *Hronicul vechimei a româno-moldo-vlahilor,* Editura Albatros, București, 1981.

191. Coresi (?–1583), diacon tipograf și editor al primelor texte religioase traduse în limba română veche, în care specialiștii au sesizat influențe ale Reformei luterane sau calvine.

192. Cînd Miron Costin (cronicar din secolul al XVII-lea) își începe a sa cronică a Moldovei, precizează că a fost scrisă la Iași *"în anul de la zidirea lumii 7183..."*, cf. *Letopisețul țării Moldovei dela Aron vodă încoace...*, ediție critică de P. P. Panaitescu, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, București, 1944, p. 3.

193. Manuscris din secolul al XVI-lea, needitat, dar frecvent citat de filologi. [Între timp, a apărut *Psaltirea Hurmuzaki,* studiu filologic, studiu lingvistic și ediție de Ion Gheție și Mirela Teodorescu, Editura Academiei Române, București, 2005 – *n. red.*]

194. Cronicar (1590–1647), a scris între altele o cronică a Moldovei.

195. Tălmăcit în original, în traducerea pe care autorul o face spuselor psaltistului pentru cititorul lui francez, prin *"mémoire-pitié"*: solidar și concomitent, aducere-aminte și milă, prima ca expresie a celei de-a doua. *(N. red.)*

Mîntuitorului. Prin acest cuvînt vom înţelege mai bine însă ontologia noiciană, care urmăreşte să reveleze fiinţa plecînd de la o *arché*-spiritualitate românească şi evitînd obstacolul creştinismului. Or, acesta, fie el oriental sau latin, se păstrează în cele mai profunde straturi ale sale – în ultima ancoră a credinţei şi a revelaţiei sale, epurate de conflicte canonice – într-o deschidere spre universal. Cum poţi – în absenţa oricărei urme scrise a lui arhi-*arché* – să pui creştinismul între paranteze şi să pretinzi a reconstrui elementele cognitive şi sistemul conceptual şi simbolic al unui arhaism românesc precreştin? Cum să-l poţi întrezări doar plecînd de la expresii rostite în versiunea modernă a limbii? Avem aici o operă de arhitectură imaginară voind să impună o arheologie spirituală care nu poate fi gîndită şi enunţată decît de un spirit modern. Nimic nu se poate compara în Europa cu urmele presocratice – frînturile acelea misterioase neîncetat invocate de o lungă genealogie de gînditori. Însă a pune problema – prin intermediul unei limbi formate mult timp după sfîrşitul lumii greceşti, după helenismul păgîn, după victoria creştinismului neoplatonician – unei ontologii a fiinţei unei comunităţi istorice arhaice, definită însă în cadrele culturalo-politice produse de modernitate – iată un act de un anacronism specific categoriilor unui *cogito* strict contemporan.

Să fiu bine înţeles. Nu e vorba aici cu niciun chip de a nega legitimitatea prezentă a fiindului naţional al românităţii întruchipat de statul-naţiune român, ci de a discerne cu luciditate ceea ce, opunîndu-se arhaismului ţărănesc în ipseitatea sa, se integrează totuşi într-un proces început în epoca Luminilor şi răspîndit odată cu osuarele Primului Război Mondial. Un astfel de proces n-ar avea cum să funcţioneze ca bază a afirmării unei pretinse prezenţe a fiinţei acestei *arché*-comunitate încă dinainte ca aceasta să se gîndească pe sine ca posibilitate istorică. Nu e aici oare perfecta ilustrare a ceea ce Heidegger desemna ca uitare a diferenţei dintre fiinţă şi fiind? Uitare care-l ajută pe Noica să-şi întreprindă mersul spre ontologic, dînd la o parte creştinismul ca filon al tradiţiei româneşti. Cînd reflecta asupra lui, în cele trei admirabile poeme ale sale pentru S..., Noica privea încă închiderea românească drept ocol spre o deschidere privilegiată către Altul prin rugăciune:

Am putea să ne rugăm pentru cei ce ne biruie din toate părţile, în toate felurile,
şi să ne rugăm nu numai cu inima, ca măicuţele,
care pomenesc în fiecare slujbă pe ofiţerul vrăjmaş,
dar şi cu gîndul, cu înţelesurile noastre mai liniştite,
cu punerea cumpătată în rost a lucrurilor.
[...] pentru lumea care aduce toate noutăţile şi toate poluările,
pentru cei ce au spus: Dumnezeu a murit!
– Fie-ţi milă, Doamne, de cei ce te-au ucis,
Te-am ucis şi noi, dar mai blînd, mai legănat, cum se zice pe aci [...].[196]

196. C. Noica, *Poemul III*, *op. cit.*

În schimb, în *Sentimentul românesc al ființei*[197], punerea în umbră și uitarea creștinismului sînt departe de a se legăna în inocență; se remarcă aici argumentele unei metafizici naționaliste care caută să scurtcircuiteze timpii istorici ai comunităților arhaice care nu se acordă cu stricta unitate culturală pe care elitele se îndîrjesc să i-o atribuie în ideea unei unificări a colectivității naționale.

Nimic mai modern decît această deplasare a *cogito*-ului cartezian spre un *cogitamus ergo sumus* ce pune laolaltă, într-o entitate monadică, atît românitatea modernă, cît și prezumptivi străbuni tăcuți, pe care certitudinile labile ale "științei" știu însă întotdeauna să-i facă să vorbească. Heidegger o reamintește astfel, în comentariile sale asupra lui Herder, în care nu vede decît un descendent al lui Descartes: "Atîta vreme cît nu vom recunoaște clar esența proprie a subiectivității ca figură *(Gestalt)* modernă a lui a-fi-sine *(Selbstsein)* vom cădea în eroarea de a crede că individualismul și dominația sa vor fi îndepărtate, iar subiectivitatea depășită."[198]

Și în această privință capitală, Heidegger ne indică singura soluție posibilă pentru a depăși subiectivismul, care n-ar trebui obținută prin înlocuirea acestuia cu internaționalismul, colectivismul sau cu un naționalism oarecare, căci: "Din punct de vedere metafizic, orice naționalism este antropologism și, ca atare, subiectivism. Naționalismul nu va fi depășit prin simplul internaționalism, ci doar extins și ridicat la rang de sistem. Prin acesta, naționalismul devine tot atît de puțin *humanitas* – rămînînd deci nedepășit – pe cît de puțin este depășit individualismul prin colectivismul ce nu ține cont de istorie. Colectivismul este subiectivitatea omului în cadrul totalității."[199]

Ceea ce, cu alte cuvinte, scria și Simone Weil în legătură cu dezrădăcinarea generală prin formarea statelor moderne.[200] Or, dacă Noica poate gîndi spiritualitatea monadică românească în termeni de înălțare[201] a unei esențe a ființei din comunitatea arhaică reconciliată în cadrul colectivității sale naționale moderne, e fiindcă

197. În original, *"Le sentiment roumain de l'essence de l'existence". (N. trad.)*

198. M. Heidegger, *Parmenide (Wintersemester 1942/43)*, vol. 54 din ediția de opere complete, p. 204. [În românește, a se vedea *Parmenide,* traducere din germană de Bogdan Mincă și Sorin Lavric, București, Humanitas, 2001, p. 257, unde pasajul e redat așa: "Cît timp nu cunoaștem decît esența proprie subiectivității, ca formă modernă a faptului-de-a-fi-un-sine, atîta timp vom comite eroarea de a crede că, acolo unde individualismul și dominația individului sînt înlăturate, tot acolo este depășită și subiectivitatea." – *n. red.*]

199. M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme,* Aubier, Paris, 1964, p. 107. Prima ediție, *Brief über den Humanismus,* Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1946. [Citat după Martin Heidegger, *Originea operei de artă,* ediția citată, "Scrisoare despre «umanism»", p. 364 – *n. trad.*]

200. S. Weil, *L'Enracinement, op. cit.,* partea a doua. "Dezrădăcinarea", p. 63–234.

201. În original, *assomption* – e termenul teologal pentru "înălțarea la ceruri". *(N. red.)*

această românitate s-a format în cursul unei masive mișcări de dezrădăcinare a țăranului, ce nu e altceva decît urmarea lungului exil al omului din sine însuși – "căderea din inocență în conștiință", cum spunea Cioran[202] – în cadrul obiectivării generale.

Rămîne totuși recursul la limbă, prin care Noica dorește să elimine multe dintre falsele dezbateri și controverse pozitiviste vane, cu dovezi întotdeauna contestabile. Limba e așadar considerată ca o deschidere spre transcendența esenței românității, în închiderea a-cronologică a expresiilor sale, indiferente subiecților ei. Filosoful însă caută aici nu urmele lui *arché,* ci prezența permanentă a acestei *arché,* rostuită într-un sistem de gîndire a lumii. Noica încearcă astfel să întoarcă exclusiv în favoarea românei preocuparea heideggeriană cu felul de a fi al limbii[203] ca expresie în și prin care "esența și ființa vorbesc"[204]. Numai după ce și-a formulat prolegomenele istorico-culturale în vulgata istorică și-a însușit Noica rostirea poetică a lui Heidegger, ce reabilitează omul în totalitatea sa, în care gîndire și experiență coabitează indistinct în acest actor-fiind singular printre celelalte fiinduri, căci cuvîntul, numai lui dat, "este locul de adăpost al adevărului Ființei"[205] și face din acest om "păstorul Ființei"[206]. Totuși, acest adăpost nu-i e dat pentru veșnicie, nu e un soclu imuabil și insensibil la efortul gîndirii care se exercită asupra lui, el poate încă să se dovedească înșelător și să forțeze la uitarea esențialului atunci cînd pentru oameni limba "a devenit o simplă carcasă în spatele căreia oamenii își văd de uneltirile lor"[207]. Aici, gîndirea heideggeriană nu uită cîtuși de puțin lecția platoniciană a *Sofistului* privind falsul, adevăratul și simulacrul. A ridica însă o întrebare asupra ființei și a voi s-o prinzi ca atare în românizarea sa lingvistică înseamnă, cum în repetate rînduri am subliniat, a confunda fiindul cu ființa: ființa neputîndu-se nici împărtăși, nici împărți decît "în retragerea prin care se dezvăluie în fiind"[208]. Or, dacă limba greacă posedă acea calitate singulară pe care i-o refuză Noica, de a fi, adică, graiul prin excelență inaugural, inedit și neegalat al ființei, este pentru că ea posedă, după cum amintește Jean Beaufret: "o conjugare atît de pură încît rămîne de la un cap la altul

---

202. E. M. Cioran, *La Chute dans le temps,* Gallimard, Paris, 1964. [A se vedea și ediția românească, Emil Cioran, *Căderea în timp,* traducere de Irina Mavrodin, Editura Humanitas, București, 1994 – *n. trad.*]

203. În original, *l'"étance" de la langue.* În chip precis: felul de fiind care e limba, "fiinditatea" acesteia – *"étance"* este, de altfel, un decalc după heideggerianul *Seiendheit. (N. red.)*

204. M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique, op. cit.,* p. 65. [Citat după ediția românească, p. 78 – *n. trad.*]

205. M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme, op. cit.,* p. 163. [Citat după M. Heidegger, *Originea operei de artă,* ediția citată, "Scrisoare despre «umanism»", p. 326 – *n. trad.*]

206. *Ibidem.* [p. 336 – *n. trad.*]

207. *Ibidem,* p. 165. [p. 364 – *n. trad.*]

208. În original: "l'être ne pouvant ni se partager, ni se diviser sinon «lorsqu'il se retire quand il se déclôt dans l'étant»". *(N. red.)*

fidelă aceleiași rădăcini"[209] sau, cum scria Émile Benveniste în legătură cu categoriile aristotelice: "[Aristotel] Credea că definește atributele obiectelor, cînd, de fapt, el nu făcea decît să identifice entități lingvistice: limba este aceea care, cu ajutorul categoriilor proprii, permite recunoașterea și specificarea lor". De asemenea, statutul lingvistic al verbului "a fi" a făcut posibilă "întreaga metafizică greacă a lui «a fi», imaginile magnifice din poemul lui Parmenide sau dialectica din *Sofistul*".[210]

Din punctul de vedere al limbii pe care o mînuiește cu o inspirație și o imaginație întrutotul poetice, Noica, într-adevăr, caută un adăpost pentru românitate, unde să se retragă ființa proprie lui *arché* a sa pentru a se deschide *[se déclore]* într-un prezent nou. Dar adăpostul pe care-l propune Noica nu e în fapt decît o biată streașină, prea firavă în fața cataclismelor istoriei: o nouă versiune a acelei așa-zise abilități a românilor de a înfrunta "teroarea istoriei"[211], pe care am putea-o numi refuzul de a asuma dimensiunea tragică a experienței istorice după ce aceasta a ajutat în chip macabru la împlinirea idealului național și statal al statului-popor-națiune. Noica se situează, așadar, undeva în zona simulacrelor, fiindcă, vorbind de românitate, folosește cuvintele *civilizație* sau *popor* – primul, un neologism foarte recent, al doilea fiind utilizat în accepțiunea sa contemporană, de colectivitate adunată sub una și aceeași suveranitate statală, iar nu în sensul arhaic, atestat la cronicari, adică o comunitate de credincioși sau membri ai unui trib, o comunitate restrînsă la hotarele consacrate de credințele sale. Aceste două cuvinte, în aceste accepțiuni, nu sînt, ca atîtea altele, decît mărci ale modernității românești; într-adevăr, niciodată repetitivitatea unui semnificant nu garantează identitatea semnificației. Or, a nu scăpa sensul înseamnă a recunoaște în rostiri, evocări și invocări, ceea ce-și dau și la ce se dedau oamenii prinși în propriile lor uneltiri. De ce, mă rog, apropo de spiritualitatea românească, nu studiază Noica vorbe precum *neam, viță, norod, obște, ginte* sau *prostime?* Ori splendidul verb *a pomeni* – care înseamnă rememorare, a-ți aminti de, a fi în limitele aducerii aminte a morților și a ipostazei sale cristice absolute, dar trimite și spre ofranda oferită oamenilor pentru iertarea păcatelor?

Angajarea pe acest drum ar fi însemnat însă – e drept – să te cufunzi adînc în creștinismul românesc și oriental și în discursul ritual prin care se rostește idiomatismul esențial al tradiției țărănești. Ar fi fost obținută însă o versiune vie sau, mai bine zis, încă vie, deschizătoare de vaste perspective, în care românitatea să fi putut

209. J. Beaufret, *Dialogue...*, vol. III, *op. cit.*, p. 183.

210. Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, vol. I, Gallimard, Paris, 1966, cf. "Categorii de gîndire și categorii de limbă", p. 70 [Citat după ediția românească, Émile Benveniste, *Probleme de lingvistică generală*, traducere de Lucia Magdalena Dumitru, Editura Teora, București, 2000, vol. I, p. 69-70 – *n. trad.*]

211. M. Eliade, *Memorii. 1937–1960. Recoltele solstițiului, op. cit.*

fi cuprinsă în ceea ce-i e mai specific și indivizibil: "[...] creațiile populare românești se articulau într-o perspectivă mult mai vastă, căci ele nu erau numai «românești»; mai precis, dimensiunile lor nu erau «provinciale», nu se limitau la frontierele neamului românesc. Un anume tip de civilizație, adică un mod specific de a exista în lume, era ilustrat atît de cultura populară românească, cît și de celelalte culturi din sud-estul Europei, cu toate diversificările și variațiile lor (care caracterizează, de altfel, geniul creațiilor populare pretutindeni în lume".[212]

Cît despre filosof, acesta a preferat să-și continue prolegomenele culturalo-istorice prin variațiuni pe tema modalităților românești ale verbului *a fi* (C. N., p. 26–57), pentru a ne convinge că numai acesta – din toate limbile moderne ale Occidentului indo-european – ar fi rămas neatins de transformările care au făcut din el o copulă și l-au îndepărtat pentru totdeauna de caracteristicile lui *to on* – din rostirile sale de început.

Ontologia noiciană se deschide deci, după cum am mai arătat, spre armonia între o prezumtivă *arché* – de o muțenie exasperantă și hotărîtă – și o modernitate care n-a făcut decît să vorbească pentru ea însăși, în conceptele sale "epocale". Iată semnul și chemarea modernității înseși, latura sa care captează tot ce-i pică sub ochiul obiectivant, pentru a construi marile sincretisme contemporane. A înlocui transcendența Divinei Providențe herderiene prin aceea a pașnicei armonii neoplatoniciene nu e defel suficient pentru a gîndi ființa în cadrele colectivității sale realizate prin statul-națiune, căci, dacă am face asta, ne-am reîntoarce – fără a ne-o asuma cu adevărat – spre pretinsa raționalitate a modernității ca garanție și destinatar al acestei armonii. Ceea ce, în speță, te determină să dai uitării transformările tehnico-economice colosale și hecatombele mondiale nemaipomenite care o asistă – adică, istoria ca tragedie și tragedia ca istorie sau această cădere în istorie ca o cădere în timp, cum o înțelege Cioran, căreia *ființa* lui Noica, acel "*(ester)*, a se realiza istorial ca esență, fără așadar ca aceasta să fie dată în afara timpului, ca model al acestei realizări"[213], îi desăvîrșește modalitatea românească.

În gîndirea de pe urmă a lui Noica, armonia spiritualității românești ocupă locul transcendentului, servind cumva la numirea ființei, adică la refixarea, la reașezarea ei în cadrele unei reprezentări care abolește eterogenitatea și rupturile nonrecurente comune soartei tuturor comunităților devenite colectivități moderne. Armonia se prezintă atunci ca o altă manieră de a desemna reconcilierea dintre nesfîrșita uniformizare a nihilismului imanent mersului tehnoștiinței și finitudinea oricărei entități naționale care-și fondează închiderea pe o transcendență revelată în limbă:

212. M. Eliade, *Memorii. 1907–1937. Promisiunile echinocțiului*, *op. cit.*

213. Cf. *supra*, p. 231, citatul din Gilbert Kahn. *(N. red.)*

poporul ca "închidere care deschide" (C. N., p. 9). Suprafiindului divin Noica îi substituie "suprafiindul" Armonie, mai aproape de spiritul și de verbul unui prezent imaginar, contemplat numai în sfera ideii, în vreme ce românitatea păşeşte în colosalul proces al dezvoltării cu rezultate nesigure. Aşadar, *Sentimentul românesc al fiinţei*[214] – construit pe un fond eteroclit, pus laolaltă și unificat ca "ipseitate" sub deghizarea unei căutări ontologice – este cel care îi permite lui Noica "descoperirea" armoniei transcendente ca esență a aceluiași fond, atribuindu-i, în plus, legea imanentă a propriei sale deveniri. Astfel, inovația imprimată chiar în procesul de emergență a românității (și a tuturor etnismelor din Europa Centrală și Orientală, de altfel) nu va mai aparține unui țel în sine al subiectivității extinse la nivelul unui ansamblu de comunități reunite într-un singur popor sub egida statului, ci unei necesități care, încă de la origine (aceea a unei urme istorice întruchipînd o altă epocă a ființei), conducea această ființă [ființă-fiind][215] românească să se deschidă "întru" Armonia-*arché* (C. N., p. 11). Armonia noiciană se va oferi deci din capul locului ca Totalitate, posibilitate și, deopotrivă, supunere a spiritualității românești înaintea ei înseși, independent de multiplele ei maniere de a exista. Dar asta nu înseamnă oare a reveni, într-un fel artificial, prin ocol platonician, la Unul-Tot heracitean, în ideea de a feri românitatea contemporană de o chestionare radicală asupra devenirii sale mundane, a diverselor ipostaze care o întruchipează, a raporturilor sale dificile, chiar dramatice, cu tehnoștiința? Trebuie oare să vedem în efortul lui Noica o tentativă care permite recîștigarea, la urma urmei, a unei istorii cu atît mai prezente cu cît greutatea ei scapă puterilor protagoniștilor săi? A regăsi, dinaintea năvălirii furibunde și irepresibile a inovației, un spațiu-timp *(topos)* unde ar putea fi anulate diferența dintre ființă și fiind; a înlocui nesiguranța acelui "a-lăsa-să-vină-la-sine" grec prin certitudinea unei perenități mereu călcate în picioare, garantate cel mult prin binefacerile pe care i le oferă progresul; a reconstrui o identitate acolo unde nu mai sînt decît nenumăratele chipuri ale sincretismului planetar – iată ce ne învață opera tîrzie a lui Constantin Noica.

Mai mult încă decît Blaga, care nu era preocupat decît de *arché* rurală – contrasă printr-o fenomenologie a gîndirii sale "mitice" și rituale în "idee" și restaurată în "spațiu mioritic", ca filosofie a devenirii naționale –, Constantin Noica se prezintă ca arhitectul Armoniei transcendente și inițiază ultimul efort de anvergură ce urmărea să ofere populismului românesc, și concepției sale "protocroniste" asupra devenirii, o ontoteologie sfidînd istoria gîndirii umane și "epocile ființei".

Cei ce nu se gîndeau decît să salveze spiritualitatea românească arhaică din naufragiul general, pentru a încerca s-o pună în pas cu timpul, nu se situau însă în afara

214. În original, "*Le sentiment roumain de l'essence de l'existence de la roumanité*". *(N. trad.)*

215. În original, încă o dată, *être-étant; cf. supra,* nota 123. *(N. trad.)*

spiritului timpului. Căci cum am putea vedea "protocronismul" ca devenire a unei restaurări și a unei armonii a Modernității în Tradiție fără a fi învestiți în prealabil cu o gîndire cronologică? Ce însușiri ar trebui să luăm în seamă pentru a stabili o diferență insurmontabilă între angoasa maselor rămase orfane de divin – căci Dumnezeu a murit! și chiar noi l-am ucis, după cum spunea filosoful-poet, înlocuindu-l prin uzine și mașini de calculat – și neliniștea intelectualilor care pun la bătaie toate resursele științelor umane pozitive pentru a trimite prezentul în brațele unei ocrotitoare *arché* atemporale? Între promisiunile, mai mult sau mai puțin onorate, de bogăție și trai bun făcute numai cu gînduri de profit și de putere; între multitudinea de imagini și de spectacole de propagandă a mărfii, ce dau o dimensiune fantasmatică oricărei experiențe a lumii și a Altora, și voința – complet iluzorie – a unei reîntoarceri la spiritul arhaic al poporului, dar în acord cu o modernitate care pretinde sacrificii imense, nu există decît droguri mai mult sau mai puțin tari pentru adormirea spaimelor unor oameni care, năuciți, lărmuitori și mereu neputincioși, contemplă dezastrul.

Am fost, în anii 1970, martorul zilnic al acestei agonii, în versiune românească.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

VI. Recviem

"Viaţa nu trebuie să fie un roman dat nouă dinainte, ci unul pe care l-am scris noi înşine." (Novalis, *Fragmente,* II)

"Adevăratul sălaş e numai acela spre care te aduni mereu de pe căile ocolite ale entuziasmului şi ale energiei, iar nu acela pe care nu l-ai părăsit niciodată." (Fr. Schlegel, *Convorbiri despre poezie)*

1. Observaţii amestecate

O să sfîrşesc vreodată cu aceşti Carpaţi, care m-au uluit şi mi-au pecetluit în chip hotărîtor nu doar activitatea profesională, ci viaţa întreagă? Să-mi fi întîlnit oare acolo destinul, la "răspîntia imperiilor apuse"[1], în această *Stimmung* a unei societăţi şi a unei naturi pe care, fără să-mi dau seama lămurit, le căutam poate de multă vreme? Să fi fost această întîlnire un fel de iniţiere pentru mine, care pînă atunci nu primisem decît o educaţie? Moarte şi înviere. Astăzi – cînd nu mai pot să bat cărările colbuite în vipia verii continentale, cînd nu mă mai pot pierde printre fagii aprinşi în arama dimineţilor de toamnă –, paşii mei nu vor mai întîlni paşii milogului cu ochi halucinaţi, aşezat la poalele unei cruci votive unde un Hrist în chinuri, şters de ploi, dă seama de Patimile fiecărei zile; nu-mi va mai ajunge la urechi ţîrîitul ascuţit al zurgălăilor din coama nesupusă a căluţilor, atît de straşnici cînd sînt puşi la muncă, şi nu voi mai revedea – reminiscenţă tropicală neobişnuită într-un peisaj înzăpezit – semeţia hieratică a bivolilor, cu pasul lor încet, neabătut, cu botul negru şi umed, trăgînd grele harabale încărcate cu bălegar. Acum le pun toate una peste alta, gîndind la destinul meu – şi mă simt cotropit de nostalgie.[2]

Privind în urmă, această întîlnire arată chiar ca un destin, ca un fapt ce-mi era sorocit, al cărui adresant eram fără-ndoială eu. Moarte şi înviere. M-am curăţat aici de paietele care-mi împopoţonau conştiinţa cumsecade de intelectual de stînga şi de certitudinile mele de etnolog curios, interesat desigur, dar care nu murea de grija altuia. Lîngă aceşti ţărani, fruşti şi rafinaţi deopotrivă, violenţi şi primitori, care se încăpăţînau fără pic de îndoială să reziste într-un mod-de-a-fi-în-lume de multă vreme

1. Aluzie la cartea, deja citată (v. n. 58, cap. 5), a lui Lucien Romier (1885–1944), istoric, jurnalist şi om politic francez. *(N. red.)*

2. Prima versiune a acestei cărţi a fost redactată între anii 1987 şi 1989, cînd eu eram *persona non grata* în România comunistă, din decembrie 1982. Am ţinut, de asemenea, ca în acest capitol să păstrez, fără actualizări de limbaj, timpurile verbale ale redactării sale iniţiale.

abandonat de alţii, am învăţat ceea ce prea puţine cărţi au reuşit să-mi inducă: plenitudinea existenţei în "vieţuirea" riturilor, sfidarea certitudinii morţii în nesiguranţele vieţii. Am descoperit că rapsozii populari adastă mult în jurul acestei voinţe de a supravieţui, moartea nefiind niciodată finitudine – căci pînă şi cea mai nevolnică dintre umilinţe se preschimbă în curaj atunci cînd e ameninţată esenţa credinţei, anume prezenţa Mîntuitorului şi alaiul său de sfinţi. Între ei şi mine se ridicau, firește, piedici ţinînd de diferenţa de cultură – pe care nici cele mai bune intenţii n-o pot îmblînzi, poate doar dacă te dedai unei parodii de aculturaţie cu virtuţi îndoielnice. Totuşi, judecînd ponderea tradiţiilor rituale din credinţa lor – oricît de roase de veninurile unei maladii incurabile, pe numele ei modernitatea în ipostaza regimului comunist –, am reuşit să disting ceea ce rămînea cu adevărat arhaic aici, în sat, şi, dincolo de pragul vieţii rurale, în lumea muncitorilor, în oraş, în cazul celor care-şi datorau ascensiunea socială noii puteri. Tot printre ţărani am ajuns eu să cuprind forţa spirituală a unei vieţi supuse precarităţii cotidiene, fiindcă, dincolo de primejdii, venirea nestrămutată a Transcendentului divin procură sens oricărei prezenţe, chiar şi acestei năvăliri de evenimente nemaigîndite aduse de Istorie, în care cei mai lucizi sau mai hîrşiţi ghiceau deja apusul civilizaţiei lor. Dar asta nu-i împiedica să-şi poarte unii altora sîmbetele pentru o postaţă de pămînt nemernic, pentru o căpiţă de fîn prăvălită, pentru un colţ prăpădit de grădină sau pentru nu ştiu ce tufiş tăiat de pe un hotar nesigur. Nimic nu ostoia pornirile violente cînd era vorba de o nevastă mai nepricepută, de un pretendent mai fălos sau mai meşter; bîrfa nu ierta pe nimeni, ibovnici, vecini, părinţi. Totuşi, ceea ce pare meschinărie, josnicie ţărănească de ultima teapă pusă în slujba unor scopuri de multe ori derizorii nu e decît o sumă a prejudecăţilor vehiculate de ochiul moralist al răsfăţaţilor şi al privilegiaţilor care au pierdut orice contact cu asprimea acestui mod de viaţă. Aşa că, fie camuflînd această judecată în spatele metodologiei etnologiei "ştiinţifice", fie reconstituind aici un soi de Arcadie, nu facem decît să ne perpetuăm felul de a privi această viaţă, retrăgîndu-ne temători îndărătul "echivalenţilor noştri domestici", unde această viaţă nu mai rămîne decît un bizar şi futil obiect al dioramelor din visele noastre. Ne păstrăm mereu la suprafaţa lucrurilor, fie ele "funcţiuni subiacente" sau "combinatorici de structuri". Nu de puţine ori am căzut în capcanele acestei pacificări a alterităţii, a străinătăţii, din descrierea folclorică, unde violenţa ireductibilă a vieţii arhaice e disimulată sub oglinda riturilor transformate în scene de searbădă operetă. Oare cîte familii se îndatorează şi îşi cheltuiesc averile pentru a duce la împlinire un rit, care, chiar dacă uneori are în vedere beneficii terestre – putere şi avere –, e tot o reafirmare a unei ordini a lumii, ce nu poate fi împlinită fără evocarea principiilor transcendente fără de care oamenii nu-şi pot imagina unitatea în comunitatea unde trăiesc: respectiv în unicitatea şi în închiderea ei, în *topos*-ul unei anistoricităţi fondatoare a "ipseităţii" sale eterne.

Aşadar, nimic care să fie pe potriva necredinciosului din mine. Or, tocmai prin această distanţă paradoxală – pe care am asumat-o pînă la capăt, păstrînd-o adică în dimensiunea sa existenţială insurmontabilă – am reuşit eu să-mi croiesc o cărare

hermeneutică pe care să revin spre originile enunțării unui Altul arhaic în discursul științei folclorului.[3]

Dar, dincolo de cercurile savante și urbane, Carpații au însemnat și o experiență a felurilor de a acționa, în același timp brutal, în imediat, și subtil, într-o perspectivă mai amplă, ale puterii unui stat odinioară feudal, apoi monarho-birocratic, fără contraponderea unei burghezii în ascensiune, iar astăzi, în fine, identificat cu un singur partid cu veleități totalitare. Era aici un amestec de violență, de laxism și corupție care-mi părea că dă măsura forței arhaismului din Europa Orientală. Acești țărani îmi păreau, zic, feriți încă de amăgirile libertății proferate de personajul-emblemă al simulacrului – histrionul mediatic –, deopotrivă lăudător al unui conformism fără tradiție autentică – cel al consumatorilor angoasați de perspectiva sfîrșitului abundenței – și vocea întruchipată de această magmă informă și absconsă, insesizabilă și vidă, de acest instrument al manipulării dirijate spre grupuri reale care e opinia publică. În inima Carpaților, acest histrion se mai arată încă sub un chip dispărut prin părțile noastre: cel al bufonului plin de temenele, lingușitor al Prințului și al acoliților săi. Se știa cine e stăpînul, iar vindicta publică nu se înșală niciodată în privința dușmanului, așa că acești țărani analfabeți știau și ei să citească printre rînduri. S-au lămurit conflictele, latente sau patente; s-a arătat cine împotriva cui este sau, mai prozaic spus, s-au văzut pricinile resemnării și ale renunțării. Dar, oricum, cei mai mulți n-au scăpat din vedere faptul că puterea e trecătoare. Vestigiu al arhaicului dăinuind în pragul secolului al XXI-lea...

Faptul de a fi trăit acolo vreme de aproape patru ani nu procură însă niciun avantaj interpretării mele; nici nu pretind așa ceva – căci au mai încercat și alții, cu mai mult sau mai puțin noroc. Prin comentariul meu, trimițînd și la cultura mea deopotrivă, n-am decît ambiția de a oferi un sens posibil unor evenimente care, întrezărite din Europa Occidentală (ori privită cu un ochi satelit al acesteia), păreau grotești, monstruoase, anacronice, fiind totuși opera unor oameni care au învățat și au copiat multe de la noi. Apologia sau contrapropaganda nu mă interesează cîtuși de puțin; și una, și alta, în raporturile lor speculare, împărtășesc aceleași principii analitice, aceleași baze conceptuale și de intenție, amîndouă trimit la registre de obiectivare care postulează prezența unui singur sens al istoriei, familiar în chip imanent subiecților săi. În fiecare caz e vorba de progres, și doar metodele de acces sînt diferite. Pentru a scăpa mrejelor unei actualități politice europene care dictează sentimente și emoții – timp de douăzeci de ani România a fost iubită, de pildă, iar Ungaria hulită, apoi rolurile s-au inversat –, mi-am impus să scriu doar după ce va fi trecut ceva vreme. "În privința treburilor omenești, nu trebuie să plîngi, nici

3. Retrospectiv, nimic nu mi se pare mai caraghios decît valul acesta de etnologie feministă, care, la începutul anilor 1970, s-a vărsat peste tot în lume, măsurînd statutul și rolul femeilor în societățile mai mult sau mai puțin arhaice cu metrul aspirațiilor mic-burgheze frustrate în ambițiile lor mediocre. Altminteri, unii antropologi serioși abordaseră de multă vreme chestiunea relațiilor masculine și feminine, fără a le epuiza, firește, misterul.

să rîzi, nici să-ţi baţi joc; trebuie doar să înţelegi", scria odinioară Spinoza – şi adagiul acesta îmi vine în minte ori de cîte ori încerc să vorbesc despre Carpaţi.

Dacă acest spaţiu mi-a deschis ochii s-a întîmplat şi poate pentru că experienţa vieţii mele cotidiene şi culturale mă obliga să-mi reevaluez discursul despre lume familiar culturii mele, iluziile pe care le întreţinea şi pe care mi le împărtăşise înainte să vin aici. Dacă ar trebui să fac un scurt bilanţ, aş spune că *aici* am învăţat mai mult despre ţara mea, despre Franţa, despre istoria şi reprezentările sale contemporane, despre visurile sale de mărire, pe scurt, despre lenta şi inexorabila decadenţă a unei mari puteri ce nu mai trăieşte decît din gloria deşartă a aducerilor aminte. Plecasem la drum entuziast, înarmat cu splendide certitudini, expert în teorii ale relaţiilor de rudenie; mi-au fost măturate toate şi în locul lor a rămas un spirit interogativ care, încet-încet, şi-a îndepărtat orice răspuns dinainte programat. A trebuit să revizuiesc totul, să abandonez ideea unei monografii şi decupajul unui obiect stabilit dinainte (relaţii de rudenie, economie, viaţă domestică, religie, vrăjitorie etc.) şi să mă las purtat spre acest loc (al acţiunii şi al spiritului) în care societatea ţărănească îşi concentra – şi îşi consuma – energia esenţială: ritul şi discursul său versificat. Am şi scris pe acest subiect.[4]

Dincolo de valea în care îmi instalasem Penaţii, m-am trezit însă în faţa unui tip de gîndire a folclorului şi a etnologiei cu un trecut aproape bicentenar, reflectat în sute de articole şi de lucrări.[5] O ştiinţă care merita fără doar şi poate osteneala de a te apleca asupra ei, fiindcă reprezenta, alături de istorie, unul dintre pilonii legitimării statului-naţiune al etniei-popor române. Acest rol legitimator al discursului etnografic este încă deplin ignorat în Occident, sau acceptat de către specialişti fără o privire critică autentică, din lene a spiritului. A interoga premisele acestei cunoaşteri însemna deja a pune la îndoială dogmele etnico-lingvistice pe care autorităţile politice şi culturale trecute şi prezente le credeau şi le cred încă intangibile. Dacă intri însă în acest joc, cu totul natural, al criticii, nu-ţi vei găsi prea mulţi prieteni printre universitarii şi cercetătorii păzitori ai templului culturii naţionale.

---

4. Cl. Karnoouh, "Case şi grădini, eseu asupra semnificaţiei termenului «stătut» în graiul maramureşean", *op. cit.*
"Mythe et rite dans le folklore roumain", in *International Journal of Rumanian Studies,* vol. 3 (1981–1983), nr. 1–2, p. 33–59, Amsterdam.
Rituri şi discursuri, op. cit.
"L'altérité déguisée ou quelques remarques sur la traduction dans l'élaboration du discours ethnologique", in *Cahiers roumains d'études littéraires,* nr. 1/1984, p. 89–105 şi nr. 2/1984, p. 116–125, Bucureşti.
"Le dire rituel matrimonial en Roumanie", in *Cahiers de littérature orale,* nr. 18, 1985, p. 161–197, Paris.
"Aider à naître ou faire des ancêtres: un commentaire du roumain *Moaşă*", in *Civilisations,* vol. XXXVI, 1986, nr. 1–2, p. 73–85. Institutul de sociologie, ULB, Bruxelles.

5. *Bibliografia generală a etnografiei şi folclorului românesc,* vol. I (1800–1891), Bucureşti, 1968. Volumele care trebuiau să acopere anii 1892 – 1970 n-au apărut încă.

În fine, specializarea din ce în ce mai acerbă a ştiinţelor umane, fie că se sprijină pe empirismul frecventelor reveniri pe teren, fie că slujeşte intereselor diplomaţiei culturale sau ale grupurilor de emigraţi, presupune unele concesii – firește, toate în interesul ştiinţei... şi al cercetătorilor! Cine-ar fi îndrăznit să-mi spună că în aceste văi ghemuite în inima Carpaţior nu-i vorba de o etnografie anume, românească, ucraineană, slovacă sau maghiară, ci de un demers care trebuie să îmbrăţişeze toate populaţiile trăitoare aici de secole, impermeabilitatea frontierelor statale fiind o realitate prea recentă?

Şi aici există intelectuali, istorici, etnografi, lingvişti, poeţi, romancieri, care au lucrat – şi lucrează încă – în slujba poporului lor. S-a scris mult şi se scrie şi astăzi pe tema ţărănimii, dar imaginea pe care o oferă aceste scrieri îmi pare prea adesea mult depărtată de ce mi-a fost mie dat să văd şi să aud. Mi s-a părut indispensabil, aşadar, să privesc lucrurile mai de aproape, pentru a înţelege articulaţiile acestor cunoaşteri şi tonalităţile lor singulare. Nu se punea problema nici de a le accepta fără examen, nici de a le ignora politicos, cu atît mai puţin de a le decreta caduce, postulînd implicit calităţile mai "performante" şi mai puţin ideologice ale abordărilor noastre antropologice.

Trebuie să fii naiv sau îngîmfat ca să invoci în sine această valoare "performantă" – aşa cum de multe ori am auzit spunîndu-se pe la cutare seminarii pariziene sau americane. În virtutea căror principii ale ştiinţelor noastre sociale ar fi cercetările noastre mai ferite de ideologic decît cele din Est? Să fie oare marxismul, în versiunile sale localizate şi sociologizante, atît de străin de neopozitivismul care a cucerit Occidentul? Ştiinţele noastre sociale (sau umane) au adus oare, în general, o mai bună comprehensiune a nevoilor popoarelor care au reprezentat ori ridică o autentică provocare pentru Occident? Cu cîteva excepţii notabile, ne dăm seama că, în mare parte, ştiinţele sociale au încercat întotdeauna să dizolve sau să ignore mizele puterilor care garantează privilegii intelectualilor, pentru a-i face păzitori ai conformismului social. Şi a fost nevoie de îndrăzneala unui Remo Guidieri pentru a formula acest adevăr, în cîteva fraze bine articulate:

"Etnologia oficializează false dezbateri, asupra etnocidului, de pildă, pentru a atinge responsabilităţi politice pe care nu şi le-a asumat atunci cînd se impunea un angajament real (Indochina, în anii 1950, Algeria, în anii 1960, Palestina, în anii 1970). Moralismul proarhaic dezvăluie şi o atitudine de abandon în faţa problemelor actuale ale lumii, atitudine care îi îndeamnă să apere cutare trib brazilian şi să ignore în schimb genocidul împotriva unui popor deposedat. Căci raţiunile care determină cutare guvern feroce să radă de pe faţa pămîntului cîteva sute de sălbatici pot fi denunţate cu prea puţină cheltuială, în vreme ce acelea care angajează, sub o formă sau alta, Occidentul în tragedia palestiniană sînt cu totul altceva."[6]

6. R. Guidieri, "Les sociétés primitives aujourd'hui", in *Philosopher*, coordonatori Christian Delacampagne şi Robert Maggiori, Fayard, Paris, 1980, p. 51-64.

Se pare că publicarea acestui text n-a avut, cum n-au avut nici altele, la fel de premonitorii, niciun efect. N-am auzit nicăieri, printre etnologii francezi, gata mereu să semneze petiții inofensive în favoarea nu știu căror drepturi ale omului călcate în picioare, voci autorizate care să apere valorile "umaniste" ai căror apostoli se proclamă. Ce tăcere desăvîrșită însoțește acțiunile puternicilor zilei împotriva popoarelor spoliate și masacrate (Salvador, Guatemala, teritoriile ocupate ale Palestinei)! Ce discretă pudoare în legătură cu exportarea abjecției occidentale, care permite fără pic de jenă charterelor de turiști plecați la distracție să-și ofere, la Bangkok, pentru cinci dolari, fetițe de zece ani care deja nu mai sînt virgine sau băieței, în Filipine. Condamnată pe meleagurile noastre, pedofilia exotică oferă licența pentru paradisurile pierdute și regăsite grație "democratizării" voiajelor turistice. Paradis pierdut vasăzică, uitînd că acest Paradis n-ar fi fost cu putință fără atotputernicia banului și a mărfii.

Aparent mai puțin suplă decît în mediul nostru (supleţe care nu se aplică decît dezbaterilor privind detalii empirice) și mai direct enunțată, *doxa* etnologică și folclorică a intelectualilor din Carpați nu suportă deloc obiecțiile de principiu, nici comparațiile din care n-ar putea trage un oarecare avantaj politic imediat. Astfel, prin experiența mea cotidiană și prin eseurile mele de hermeneutică, am fost puțin cîte puțin constrîns să revizuiesc vulgatele etnologice și folclorice și deci să nu fiu pe placul gazdelor mele oficiale, dulăi de pază ai culturii populare socialiste, dar și multora dintre colegii mei care nutreau ideea unei mitologii arcadiene a vieții rurale și pastorale.

Astfel, primele mele cercetări privind relațiile de rudenie s-au izbit grabnic de limitele unei interpretări păstrate în cadrele unui formalism conformist; într-adevăr, îndată ce era vorba de înțelegerea dinspre subiect a sensului mutațiilor sistemului de devoluție a proprietății imobiliare și mobiliare, trebuia să amintesc de felul brutal în care răsturnările din anii 1950–1960 modificaseră vechea proprietate și ierarhia de neam[7] dintre țăranii nobili *(nemeși)* și cei de rînd *(iobagi)*. Aceste evenimente dramatice nu fuseseră încă fixate în pagini tipărite de carte, nici nu puteau fi măsurate pe calapodul inocent al bunei mele conștiințe; aceste evenimente fuseseră stimulate și puse în act de oameni care trăiau încă, pe care se întîmplase să-i întîlnesc, cu care schimbasem cuvinte. Fiecare, în felul său, stăpînit de o ură tenace sau de păreri de rău mișcătoare, încerca să-și adapteze traiul cotidian și interesele familiei la noua ordine a lucrurilor și a oamenilor. Unii dintre ei, plini de resentimentul unei răzbunări neostoite, stăteau la pîndă, meditînd silențios la ziua reglării de conturi, în vreme ce alții, gata să-și pronunțe, cu generozitate, iertarea, păreau în chip vădit fericiți de a-și fi regăsit, după deportare, grijile și plăcerea imemorială de a lucra pămîntul. Grupuri etnice întregi fuseseră dislocate și anihilate în timpul celui de-al Doilea Război Mondial; neamuri[8] întregi au fost dezmembrate pe

7. În original, *la hiérarchie lignagère. (N. red.)*

8. În original, *lignages. (N. red.)*

fondul tulburărilor care au urmat, nenumărate gospodării au fost înghițite de război, de deportări, apoi, pe fondul industrializării, de oraș și de noile instituții. Ruralul mizer de dinainte de al Doilea Război Mondial supraviețuia în amintirile celor mai vîrstnici, iar comparațiile cu prezentul nu-l avantajau; Arcadia nostalgiilor folclorice servea acum proiectele noilor generații avide de promovare socială, în epoca socialismului "multilateral dezvoltat".

Cum să eviți capcanele puse înaintea înțelegerii de aceste existențe, cînd obiectivării științifice prea puțin îi pasă de ele? Prin alte părți, nu departe de valea mea, colectivizarea îi sărăcise considerabil pe cei rămași pe loc și, cu toate astea, mulți dintre țărani și apoi copiii lor nu ezitau să plece din sat pentru a ocupa una dintre numeroasele poziții avantajoase oferite de noua societate în scopul remodelării țesutului social. Din 1948, cu prețul unei masive epurări, năpăstuiților de pînă atunci li s-a pus pe tavă o rapidă și importantă promovare socială, de neconceput înainte de război. Cîți dintre țăranii săraci nu și-au cîștigat astfel galoanele unei respectabilități altminteri inaccesibile lor? Sigur, grosolănia comportamentelor lor, manierele necizelate, pospaiul cultural prea în grabă acumulat displac, de acord; dar sîntem noi oare atît de diferiți încît să ne erijăm în model absolut pentru alte societăți? Bouvard și Pécuchet doar despre noi vorbesc, iar nu despre nu știu ce boieri și tîrgoveți de la Dunăre. M-am trezit în mijlocul unei societăți năpădite neîncetat, vreme de șaizeci de ani, de violente furtuni politice, care măcinau sistematic vlaga unui arhaism stăruitor, dar deja anacronic încă din 1914, arhaism care, grație lipsei de abilitate a puternicilor zilei, mai dăinuia încă în interstiții surprinzătoare, în locuri prea puțin previzibile, uneori chiar în sînul instanțelor celor mai moderne ale statului, în practicile cvasifeudale ale administrației și ale familiei, după cum și în toate eșaloanele ierarhiei politice... fiecare exploatînd în folos propriu puterea cît de mică de care dispunea.

Demersul propriu-zis etnologic se dovedea așadar insuficient pentru a deosebi ce era continuitate și ce era inovație în modalitățile de identificare personală și colectivă. Trebuia să fac apel la istoria ideilor și la filosofia politică pentru a formula interogații capabile să facă puțină lumină. Ce se întîmplase cu naționalismul etnic, altădată atît de puternic, respins o vreme în epoca stalinistă, dar reabilitat astăzi și în parte reînnoit pe fondul freneziei moderniste? De ce elitele cele mai angajate în această mutație socială nu se puteau deloc abține de la a vîna arhaismul țărănesc pentru a justifica un prezent consacrat în întregime "Mobilizării totale" a "Muncitorului" în cultul triumfător al tehnicii? Acestui hățiș de interogații speculare am încercat, așadar, să-i caut un răspuns aici, în cronicile mele eterogene, care, recunosc, păcătuiesc uneori prin redundanță, nefiind o dezvoltare constantă a unor argumente succesive, unde demonstrația să curgă firesc, etapă cu etapă; am deci conștiința de a nu fi putut transpune în scris această experiență de viață și de gîndire decît sub forma unor variațiuni pe aceeași temă.

Iată-mă ajuns aproape de sfîrșitul cărții, un sfîrșit care nu e încununat de o demonstrație – ci, poate, doar de o mai bună prezentare a faptelor; un sfîrșit care nu

arată ca o explicație încheiată, ci mai degrabă ca o postață defrișată din mijlocul unui teren înțelenit. Simt însă, acum, nevoia de a mă întoarce încă o dată în locurile unde s-au conturat primele mele reflecții pe tema naționalismului – în Carpați, în satele și în văile populate de feluritele figuri ale unei românități vechi și noi, trăind unele lîngă altele, învrăjbite și întrețesute. Și dacă mă întorc, n-o fac sub constrîngerea unei exigențe stilistice, ci ca un act de devoțiune.

2. Ultimă revenire în Carpați

"Eu prefer cele ce pot fi văzute, auzite, învățate." (Heraclit, fragmentul 55)[9]

Figuri nobile

Cît mă revoltam împotriva dascălilor mei, dar mai ales împotriva mea însumi ori de cîte ori mă trezeam bîjbîind, nemulțumit de schemele de anchetă sau de mecanica bine unsă a analizelor formale! Dar pe măsură ce cunoștințele mele de limbă locală se rafinau, eram capabil să-mi discern singur impasurile. Cu cît petreceam mai mult timp alături de țărani, cu atît mai mult îmi părea că știuta abordare etnologică obiectivantă trădează ceea ce aș fi vrut să transmit în legătură cu viața lor socială și spirituală. Cam pe la mijocul postului Paștelui din anul 1976, cînd începusem interpretarea poeziei rituale cu ajutorul cîtorva talentate țărănci informatoare[10], am sesizat însă o schimbare: experiența mea de teren se transformase încet-încet într-o experiență a lui "a ști exista"[11]. Am dobîndit o înțelegere mai imediată a cuvintelor, a turnurii frazelor, care în alte contexte mi s-ar fi părut banale, ajutîndu-mă să descopăr subtilitatea acestei gîndiri, ce se înfățișa chiar din spectacolul ritului ca atare. Destinul însuși – nu găsesc alt cuvînt mai nimerit – trebuie că mi-a mînat pașii spre această vale carpatină, picurînd o așa voință în indolența mea nativă, încît să găsesc forța de a stărui în demersul meu, în ciuda crizelor de angoasă care mă brăzdau uneori în cel mai crîncen mod cu putință. M-am așezat, așadar, într-un sătuc adunat pe fundul unei văi, împrejumuit de dealuri subcarpatice acoperite cu un puzzle de parcele cultivate și străjuite de un masiv muntos a cărui creastă de calcar erodat desenează o dantelă de piatră suspendată în vid (Creasta Cocoșului). Mai sus de dealuri, creștea iarba pășunilor, apoi, tot urcînd pe coastele munților, dădeai de straja falnică a fagilor care, la vreme de iarnă, își sumețeau trunchiurile linse ca niște catarge de străvechi corăbii adunate de-a lungul unui chei. Iar primăvara, cînd vîntul de răsărit dinspre îndepărtatul Caucaz se-nvîrtejea peste

9. Citat după *Filosofia greacă pînă la Platon, op. cit.*, p. 357. *(N. red.)*

10. În accepțiunea terminologiei etnografice. *(N. trad.)*

11. În original, *"savoir-exister"* – construit, evident, în simetrie cu *savoir-vivre* (artă de a trăi). *(N. red.)*

frunzișul crud, pămîntul îmi părea cuprins de freamăt și chemări spre tărîmuri necunoscute. Zile de cruntă vijelie, semănate de primejdii, cutreierate de arătări ale Celui Rău, de suflete neadormite *(strigoi)* și de cea mai temută dintre toate, *fata pădurii,* în feluritele ei chipuri – cavalcade albe galopînd pe sub coama pădurii și răpind cu ele pe drumețul rătăcit la răspîntii; sau cerșetori cercînd mila plugarului întîrziat, ceși mînă căișorii osteniți spre casă... Acum era momentul potrivit pentru vrăji, pentru farmecele ieșite din gura babelor, care, zice-se, îi puteau face să călărească norii învolburați pe ibovnicii fetelor cînd tînjeau prin cazarme îndepărtate sau pe șantierele patriei socialiste – cînd, din alte țări, se lansau sateliți spre Lună, Marte sau Venus. Într-o zi, cam prin 1976, într-o dimineață de primăvară, am auzit la radio că niște astronauți ajunseseră din nou pe Lună. Treaba se repeta – așa încît opera lui Jules Verne ajungea să pară un banal roman popular realist (căci ceea ce e straniu în literatura *science-fiction* e că n-are nici ficțiune, nici știință, fiind mereu depășită de realizările științifice reale...)

În vremea aceea, lucram cu un bătrîn, personaj important și respectat, Ion, bătrînul diac (Ion *a lu* Gheorghe). Discutam cu el despre trecuta viață socială, despre serile în care se adunau laolaltă fete și flăcăi dintre rubedeniile sale nobile. Slujbaș laic al bisericii de mai bine de treizeci de ani – i se zicea *jupîn diac* –, treaba lui era să psalmodieze răspunsuri la cîntarea preotului în timpul slujbei; cunoștea deci preabine textele biblice din care cita, cînd și cînd, fraze pe care le voia exemplare. În fiecare dimineață mă înfățișam la ușa lui, într-o casă mare, de lemn, cu două odăi largi, și în fiecare dintre ele cîte o sobă mare *à la russe,* cu plită, și paturi așezate unul peste altul[12]; o masă și două scăuiașe erau așezate în fața unei laviție făcînd unghi drept într-unul dintre colțurile odăii, trei dintre pereți erau ticsiți cu icoane "înfățate" în ștergare cusute, iar al patrulea era străbătut de o grindă transversală pe care tronau valuri de cînepă țesută, cuverturi groase de lînă albă și neagră și perini cusute cu desene geometrice în roșu și albastru. Trăia aici cu femeia lui, o bătrînică strașnică și iute la minte, cu o fată nemăritată – surdo-mută –, cu fiul mai mic, rămas, după obiceiul locului, în casa părinților, cu nora și două nepoate aflate la vîrsta măritișului. Nu intram niciodată în miezul discuției fără a împlini ceremonia cuvenită sosirii unui oaspete, oricît de familiar ar fi fost el și oricît de des ar fi trecut pragul casei. Mă întreba ce-am mai făcut, ce-am mai văzut sau ce-am mai auzit de la precedenta noastră întrevedere; nu era vorba de o curiozitate inchizitorială, căci niciodată nu-mi punea la îndoială răspunsurile – unele evazive sau banale –, ci de un fel de a-mi arăta că-i pasă de mine. Îmi ducea grija și voia să știe dacă nu cumva mă necăjise vreo neplăcere pe care el m-ar fi putut ajuta s-o evit în timpul ședерii mele aici. Cu o politețe deopotrivă lină, în ton, și emfatică, în retorică, mă întreba de ai mei și, orice i-aș fi răspuns, adăuga: "Să le dea Dumnezeu viață lungă!" Toate astea nu erau decît o imuabilă intrare în materie, pînă cînd, cu glasul lui

12. În original, *lits gigognes. (N. trad.)*

prizărit, striga după nevastă să ne aducă sticla de *palincă* și un pahar. El bea primul, închinînd: "Să trăiți, să vă dea Dumnezeu sănătate!", apoi, fără grabă, ducea paharul la gură și bea cu înghițituri mici alcoolul tare și alb, a cărui aromă fructată, înăsprită de acidul prusic, se pierdea în izul ascuțit de saramură și în aburii pătrunzători de varză fiartă. După ce golea paharul pînă la ultima picătură, se ștergea cu dosul mînecii largi a cămeșii de cînepă, îl umplea-ochi din nou, îl punea ușurel pe masă și-l împingea spre mine. Eu îl luam cu atenție, nu cumva să scap vreo picătură, și-l ridicam spre buze – chemînd și eu la rîndul meu paza lui Dumnezeu asupra lui și-a alor săi –, și, cu o mișcare bruscă, dădeam paharul peste cap fără să respir. După ce mi se mai ogoia gîtlejul de arsura alcoolului, putea să înceapă discuția.

În acea zi, i-am adus vestea pe care taman o culesesem de la radio. Rămase o vreme fără cuvînt. M-am simțit încurcat, aproape jenat în fața tăcerii sale și a feței cufundate în gînduri adînci. După cîteva minute mai lungi ca de obicei, ca și cum și-ar fi adunat cu greu vorbele, m-a întrebat aproape violent:

– Dumneavoastră ce părere aveți, domnule profesor?

– Eu cred că e o mare realizare tehnică, i-am răspuns simplu, fără să-mi fac griji.

– Dar, spuneți-mi, pe Dumnezeu l-au întîlnit acolo?

Mi-a fost dat să trăiesc multe lucruri de mirare în satele de pe aici, dar de data asta am rămas mut, neștiind dacă nu cumva am de-a face cu una dintre acele ironii țărănești cu care mă mai întîlnisem, chiar dacă nu și în cazul lui – era sever în ce privește legile ospeției și ar fi pus la locul lui pe oricine mi-ar fi arătat lipsă de respect la el în casă ori de față cu el.

– Nu prea cred, i-am răspuns eu descumpănit.

– Atunci n-are niciun *rost,* nicio *hasnă*.[13]

Am încheiat aici conversația și, pretextînd o treabă urgentă, am plecat. M-am întors la gospodăria unde eram găzduit și m-am închis în odaie pentru a reflecta la răspunsul primit. Ceea ce mă uluise era faptul că diacul admitea evenimentul (mă crezuse pe cuvînt), dar nu și sensul banal pe care i-l atribuisem eu. Pentru el, cerul, planetele și stelele țineau de un mister insondabil, mereu prezent, al Divinului în rostirea Creației originare. Pentru el și pentru alții mai tineri, lumea noastră nu era decît urmarea acestui prim început. Biblia nu era, așadar, o carte de istorie, ci o carte care conținea cuvîntul Revelației, al posibilității noastre de a vieții și a supraviețui în această lume, în pofida greutăților. Nu fusesem, deci, prea inspirat.

Ar fi trebuit să pricep mai din vreme integralitatea acestei credințe, adevărul ei, atunci cînd țăranii îmi puneau de pildă întrebări pentru a-și face o idee despre locul în care se situa țara de unde veneam, Franța. De fiecare dată eu le spuneam că se

13. *Rost,* sens, ordine a lucrurilor generată de logos. *Hasnă* – interes, beneficiu, avantaj, aici sinonim al lui *folos,* în acest context, beneficiu moral.

întinde la vest de Germania, țară care trebuia cumva să le sune cunoscut, de vreme ce avuseseră de-a face cu ea în cele două războaie mondiale. Răspunsul meu nu-i mulțumea însă, voiau să știe cît de departe era de Palestina și de Ierusalim! Întrebarea mă intriga, gîndindu-mă că totuși mă aflam în Europa, chiar dacă în partea ei estică. Am înțeles această întrebare abia cînd mi-am dat seama că ei rămîneau încă într-o viziune ptolemeică asupra geografiei, în care lumea semăna cu o plăcintă în centrul căreia trona lumea biblică și mai ales orașul în care pătimise și înviase Hristos. Cei mai tineri erau mai puțin convinși de asta, dar nici ei nu admiteau fără înconjur că pămîntul e rotund. Și dacă spațiul familiar, satul, hotarele sale, pădurile sale, codrii erau populate de semne care revelau, celor care știau să le dezlege, manifestări ale Transcendentului – ori măcar cele ale sincretismului teologiei populare –, lumea întreagă, lumea naturii și a oamenilor indisolubil legați, se organiza în cadrul și în jurul aceluiași spațiu inaugural. Faptul că cerul ar fi putut deveni un nou teritoriu cucerit de om nu contrazicea cu nimic inefabilul prezenței Transcendentului, nici retragerea sa în inaccesibil, iar destinul oamenilor nu devenea prin asta mai promițător.

A doua zi m-am întors iarăși la casa bătrînului diac, care m-a primit cu aceeași ceremonie. Apoi mi-a zis cu vorba sa fragilă și pe un ton aproape părintesc:

– Nu știați, domnule profesor? Cerurile sînt împărăția lui Dumnezeu.

O întrebare-răspuns fără replică, sugerînd că discuția din ajun nu mai merita prelungită. Cînd era vorba de lucruri serioase – și ăsta fusese cît se poate de serios –, acest bătrîn firav și mîndru uneori nu făcea niciun compromis dacă cineva ar fi îndrăznit să-i zgîlțîie temeliile credinței. Putea să se convorbească ore în șir cu un penticostal, cu un adventist, cu un baptist sau chiar cu un calvinist ungur, dar nu acorda niciun minut de atenție tovărășeilor de la Partid veniți să-l învețe virtuțile științifice ale materialismului istoric și inexistența lui Dumnezeu. Nu era nicidecum vorba de intoleranță, conceptul în sine îi era străin. Dar trăia în legea credinței sale, care nu admitea decît controversele desfășurate într-un cîmp închis, cel al interpretărilor pe marginea Cărții. Mai mult ca oricare altul, Ion, bătrînul diac, simboliza anacronismul acestei lumi. Ce-aș fi avut de cîștigat eu dacă i-aș fi vorbit de necredința mea, oricît de deschisă înțelegerii unei credințe, a unui rit? Nu să mă convingă încerca el, ci să mă facă să întrevăd eficiența acestora. Cuvintele lui nu exprimau nicio constrîngere, ci mai degrabă o foarte politicoasă invitație de a asculta ceva la care pînă atunci rămăsesem surd. Nu venisem însă pentru a sluji o cauză care nu era a mea, și eram pregătit pentru orice aventură a gîndirii.

În afara faptului că-și asuma credința cu o fidelitate nesmintită, se trăgea dintr-un neam țărănesc nobil, ce încă nu pierise cu totul. S-o mai spun încă o dată? – Anii trăiți în preajma acestor țărani nobili, moștenitori direcți ai unor libertăți medievale, au fost o sursă continuă de uimire în ceea ce mă privește, chiar dacă uneori, pentru a face față autorităților politice și administrative, erau nevoiți să se ascundă îndărătul unor retorici ale disimulării servile. Se știa condamnată, această

nobilime ţărănească, şi de aceea se căznea să se cîrpească din toate părţile. Dacă pentru bătrînul diac cerul însemna împărăţia lui Dumnezeu, la fel de zdravăn era instalat şi în principiile sale nobiliare. Dimineaţa se anunţa rodnică: dorea, iată, să-mi vorbească despre originile sale alese.

Mă rugă să-l aştept pe laviţă, în spatele mesei, în locul de onoare, şi porunci tainic femeii: "Du-te de-l cată-n pod!" Bătrînica părăsi iute odaia, închise uşa în urmă-i şi ieşi din casă. Se aude zgomot de scară trasă, apoi paşi uşori răzbătură prin tavan: traversa podul casei; zgomotul sporea, obiecte erau trase încoace şi-n-colo cu icnet, se auzi cum cade o bucată de lemn, apoi paşii se adunară spre ieşire şi băbuţa se întoarse, cu suflul ceva mai pierit, ţinînd în mînă o treanţă soioasă care părea că înfaşă ceva anume. Puse pachetul în faţa mea, iar diacul se aşeză lîngă mine, pe laviţă, cum nu-i stătea în obicei.

Luă pachetul cu grijă, iar degetele noduroase, cu pielea crăpată, nu răzbeau să desfacă faşa de pînză care adăpostea acel ceva; solemn, dezghioca pliurile unul cîte unul. Cînd îndepărtă şi ultima bucată de pînză, zării un pergament îngălbenit de piele, împăturit în formă de pătrat. Atunci, cu o delicateţe infinită, nebănuită la nişte mîini atît de muncite, îl ridică, îl despături încetişor, cu gesturi măsurate, ca şi cum aveam a face cu ivirea unui talisman. În fine, după ce despături şi ultima parte, mi se înfăţişă înaintea ochilor un minunat hrisov, scris în cursive antice, de un negru intens, unde fiecare majusculă ieşea în evidenţă, suflată cu aur sau argint pe fond de azur. Jos, două panglici împletite, de un roşu stins şi roase de vreme, străpungeau din loc în loc o enormă pecete de ceară stacojie în centrul căreia era imprimat blazonul principatului Transilvaniei cu armoariile lui Sigismund Rákóczi.

– Asta-i "pielea mea de cîine"! zise el pe un ton emfatic.

– Pielea de cîine? repetai eu ca un copil care-şi îngînă lecţia.

– Citiţi ce scrie, vă rog, eu nu cunosc limba.

Păi ce să fi priceput din acea latină de cancelarie? Degeaba eşti român – "urmaş al colonilor romani din Dacia traiană" –, n-ai cum să fii iscusit în latineasca tîrzie a documentelor ieşite, pe la mijlocul secolului al XVII-lea, din cancelaria principelui Transilvaniei. Singurele cuvinte pe care le ghicea erau cele marcate cu litere stacojii, la începutul textului, imediat după lunga listă de titluri ale principelui şi după dispunerile deciziei: *Ioan Tamas,* numele străbunului său, care, în anul de graţie 1607, şi-a văzut confirmate proprietatea unei porţiuni de teren în Breb[14] şi statutul nobiliar. Argumentul care legitima această decizie se sprijinea pe o serie de documente

14. *Breb* înseamnă "castor" şi ar avea aceeaşi rădăcină indo-europeană cu a cuvintelor *biver, bièvre*. Acest sat apare menţionat pentru prima oară în 1360, sub numele unguresc de *Hatpatokfalva,* într-un act de proprietate emis de cancelaria regelui Ungariei Ludovic I şi atribuit unui nobil român *(cneaz)* din satul vecin, Giuleşti. Cf. R. Popa, *Ţara Maramureşului în veacul al XIV-lea,* Bucureşti, 1970, care-l citează pe I. Mihalyi, *Diplome maramureşene din sec. XIV–XV,* Sighet, 1900.

precedente, pierdute în epocă, dar întărite prin alte surse, care coborau mult în timp, pînă la sfîrşitul secolului al XIV-lea, în vremea domniei regelui Carol Robert al Ungariei.

Aflasem de existenţa acestor documente din cartea lui Ioan Mihalyi şi din consultarea cîtorva exemplare conservate în arhivele de la Baia Mare;[15] dar nici nu mi-ar fi trecut prin cap că, în 1976, aş putea zări aşa ceva în mîinile tăbăcite ale unui ţăran ce ţine să-mi dovedească spiţa sa nobilă. Mare emoţie trebuie să trăiască un istoric descoperind în nu ştiu ce străfund de arhivă neştiut de nimeni un document original care conferă eforturilor lui valoarea unei descoperiri autentice. Dar aici, în faţa mea, în această casă de lemn clădită între un staul, un coteţ de porci, o livadă întinsă şi un cîmp de porumb şi de dovleci, aveam în faţa ochilor un obiect vechi şi în acelaşi timp viu. Pentru bătrînul acesta şi pentru familia sa, care se strînsese în jurul nostru, el fixa reprezentarea unei identităţi, a unui statut, a unor roluri, îndepărtînd tirania evenimentelor care îi striveau. Ei ignorau momentele glorioase ale regalităţii angevine din Ungaria, lupta măreaţă a principilor Transilvaniei pentru menţinerea independenţei principatului în faţa reconquistei austriece şi aproape tot ce ţinea de lenta formare a naţionalismului românesc. Căci doar acest pergament şi sigiliul său sclipitor ca soarele domn peste cîmpie garantau perenitatea locului lor în ierarhia *socius*-ului, dincolo de vicisitudini. Două războaie mondiale, schimbări de suveranitate politică şi răsturnări socioeconomice nu izbutiseră să abată valoarea acestui înscris cvasisecret pentru ei, pe care strălucea numele strămoşului comun. Era acest înscris mai puternic decît focul şi decît sabia puterilor şi instituţiilor care-l declaraseră fără niciun preţ.

Cu toate acestea, în vremurile noi, "pieile de cîine" îşi mai pierduseră din fală. Ţărani fără noblеţe, dar cu bani, îşi băteau joc de această ambiţie a identităţii nobiliare, chiar dacă altminteri făceau tot ce le stătea în putere pentru a încheia alianţe matrimoniale cu nobilimea luată peste picior. Totuşi, nimeni n-ar fi îndrăznit să i se adreseze bătrînului diac fără formula de politeţe care-i marca în acelaşi timp rangul şi rolul în biserică. Lui nu i te adresai ca unui om mai în vîrstă oarecare, cu "unchеşule", ci cu *Hăi, jupîn diac!* – şi acest vocativ spune totul. După "anii de plumb", după întoarcerea deportaţilor şi recăpătarea vechii autonomii a vieţii săteşti, măcar în parte, nimeni din sat, inclusiv dintre membrii celulei de Partid, n-a îndrăznit să conteste public statutul acestor ţărani nobili, care altminteri nu se deosebeau de ceilalţi prin habitat, activităţi sau veşminte: doar cîţiva moşnegi mai ţineau încă vechiul rang al nobilimii rurale: mănuşile de aba purtate la muncă, la slujbă sau cînd trebuiau să dea mîna cu personajele oficiale cărora le erau prezentaţi. Ceea ce, la origine, era o inovaţie feudală importată din Occident de Angevinii din Napoli – anume, atribuirea unui titlu nobiliar unui om liber care-l servise pe rege în război,

15. *Îndrumător în arhivele statului, judeţul Maramureş*, Bucureşti, 1974.

cu calul şi armele sale – se menţinuse sub forma unei ierarhii sociale autonome, perpetuate nu prin extinderea posesiunilor funciare, ci prin transmiterea unui nume şi a unui supranume, al cărui lanţ genealogic, format din străbuni întinşi pe patru, cinci sau şase generaţii, îl plasa pe deţinător la rangul determinat de vechimea prezenţei sale într-un sat. Unii aveau hrisoave doveditoare, alţii nu, iar luptele pentru proprietate au fost acerbe, dar într-o societate care nu recunoştea dreptul fratelui mai mare, numele era echivalent, în ultimă instanţă, cu titlul şi statutul. În biserică însă, în felul în care erau aşezaţi oamenii în nava centrală, se putea constata cît şi ce mai rămăsese din prerogativele vechii nobilimi: aproape de iconostas, înaintea tuturor, şedeau oamenii de cea mai veche şi mai nobilă stirpe, apoi, spre fundul navei, spiţele de neam mai recente, iar mai la coadă, într-o rînduială similară, veneau prostimea şi "venitura"[16] – în mare parte ţigani sedentarizaţi din vremuri imemoriale; la urmă de tot, în tindă, stăteau femeile, grupate după aceleaşi reguli ca bărbaţii; doar în balcon, în corul tinerilor nu se respecta schema. În vremurile de intensă activitate cultică, biserica din lemn – în stil gotic tardiv, de secol XVII, specific Transilvaniei, în genere – era prea mică pentru a-i încăpea pe toţi; dar nici aşa, cu oamenii îngrămădiţi unii lîngă alţii, aparent topiţi în mulţime, ierarhia nu-şi pierduse atotputernicia, iar limitele nevăzute ce demarcau teritoriul fiecărui neam, cu subdiviziunile lui, nu puteau fi încălcate. În spaţiul dedicat cultului Transcendenţei Divine aflate la originea a tot şi toate, înscrierea spaţială a ierarhiei întruchipa suspendarea timpului în faţa unor criterii pe care le dăduserăm de mult uitării şi care ţin de imuabilitatea ordinii. Dincolo de conflicte, de pizme şi uri, de dihonii familiale şi între neamuri, comunitatea îşi dovedea în aceste momente forţa identităţii, în permanenţa unei românităţi ce nu datora nimic unui spirit naţional oarecare. În aceste vremuri, de Crăciun, cînd corul junilor intona *colindele* străvechi, sau de Paşte, clipă a fervorii paroxistice, cînd după slujba de Înviere dovada supremă a naturii divine a Fiului era făcută, ori în momentul binecuvîntării roadelor aduse, vedeai această comunitate respirînd – întocmai ca bătrînul diac – sentimentul perenităţii sale neclintite.

Printre alte nobile figuri care o întregesc şi o completează pe a bătrînului diac se numără Lorinţ – înalt, subţiratic, cu pasul răşchirat, faţa ascuţită şi ochii verzi-albaştri ca un pîrîu în miezul verii. La şaptezeci de ani se purta foarte bine cînd, în straiele lui albe, în nădragii de dimie groasă care-i înăspreau ţinuta, în cămaşa scurtă, pe talie, cu mîneci foarte largi la încheietura pumnului – semn al nobleţii sale –, cu jiletca de postav fin, împodobită cu un ceas de buzunar masiv, din argint, cu sarica de lînă deasă şi molcuţă aruncată, iac-aşa, pe un umăr şi cu *opincile* negre de cauciuc, înnodate de-a lungul pulpelor, cobora drumeagul povîrnit dinspre casă spre biserică.

Cînd am sosit pentru prima oară în Breb, în septembrie 1973, mi-am căutat îndată un informator priceput în cunoaştere genealogică. Mi-am iscodit gazdele

16. Regionalism (cu varianta fonetică *"(d)zinitură"*) care înseamnă oameni străini de sat, veniţi de prin alte părţi, venetici. *(N. trad.)*

– țărani fără ascendență nobilă – și pe preotul satului și am fost îndemnat să-l caut pe "uncheșul Lorinț", membru al comitetului parohial, un țăran nobil *(nemeș)*[17] plăcut vederii, chiar dacă un pic țeapăn și năbădăios în semeția lui. Căci Lorinț, om de o politețe desăvîrșită, nu manifesta acea ospitalitate un pic stridentă, des întîlnită la țăranii parveniți care-i imitau pe cei nobili. Și-a păstrat pentru multă vreme o anume rezervă, în cursul acestei prime ierni, în serile petrecute împreună, cînd îmi dezghioca încet, nu doar arborii genealogici ai fiilor acestui sat, dar și cazurile aberante (mezalianțe, despărțiri, schimnbări de domiciliu, construirea unei alte case, feluri surprinzătoare în care era divizată o proprietate) și rolul vrăjitoriei în chimia comportamentelor și cauzalitățile ei tăinuite. Era pentru el un subiect de meditație necontenită, de mai bine de patruzeci de ani, de cînd, murindu-i prima nevastă, se însurase de-al doilea cu tînăra lui cumnată, printr-o dispensă episcopală. Îl tot frămînta acest sororat, interzis de legea bisericească, văzînd în el păcatul inițial, la căpătîiul căruia lucraseră oameni cu gînduri necurate, făcători de farmece, mînîndu-i băieții din prima căsnicie spre căsătorii nefericite.

Ce-mi plăcea mai presus de toate la acest om era însă felul detașat în care privea istoria satului și a ținuturilor sale. Apăsa (într-un soi de autocritică) asupra setei de pămînt a țăranilor care-și "vînduseră sufletele comuniștilor" pentru cîteva pogoane în plus. După ce ne-am cunoscut mai bine, mi-a vorbit de agonia lumii sale, chiar dacă generația fiilor săi reușise mai mult sau mai puțin să-și recapete prerogativele sociale participînd la politica locală. Pentru acest individ rigorist, cu un stil extrem de liber uneori, contradicția principială între ordinea veche și ordinea nouă nu putea fi surmontată printr-o abilă adaptare la noile reguli ale jocului strecurate pînă în cele mai subtile strategii matrimoniale. Ordinea veche putea fi primenită, sigur, dar tot era sortită pieirii, credea el, fiindcă niciodată n-ar fi căzut la pace cu ordinea "omului nou".

Era credincios pînă-n măduva oaselor, ca toată lumea de pe-aici, inclusiv micii aparatcici de provincie, care, pe ascuns, prin sate depărtate de locul lor de rezidență, își botezau copiii, se căsătoreau la biserică și-și înmormîntau părinții cu toată pompa bisericii ortodoxe. Totuși, el vedea în toate astea mai degrabă o practică personală, decît una publică, amintindu-mi de raporturile personale cu divinul din protestantismul diferit, prin asta, de jansenismul greco-catolic[18] al vărului său, bătrînul diac,

17. Cuvînt de origine maghiară, *nemeș* însemna inițial om liber, proprietar de pămînt, apoi nobil fără titlu. Vechiul sinonim *jupîn* (de origine slavă) înseamnă, în aceste zone, stăpîn sau boier și indică o funcție socială de prestigiu – preot, diacon, curator sau primar. Acești termeni se deosebesc de *domn* (din latinescul *dominus*), denominație rezervată aristocraților și apoi oamenilor de la oraș care ocupă funcții administrative, apoi tuturor indivizilor îmbrăcați după moda de la oraș (aici, în Maramureș, se spune "îmbrăcați nemțește"), prin contrast cu portul țărănesc.

18. Maramureșul, ca mai toate regiunile din nordul Transilvaniei și din Partium, au fost cîștigate la greco-catolicism (invenție a iezuiților de la sfîrșitul secolului al XVI-lea) în prima jumătate a secolului al XVIII, în timpul revenirii Transilvaniei sub austrieci. În 1948, imputîndu-i unirea cu Ro-

devenit între timp nepăsător la zguduirile ce-i răscoliseră societatea. Diacul era ca o statuie a comandorului[19] a tradiției, ultim sălaș al unei Legi de care nu mai asculta nimeni. Lorinț, prea pesimist pentru a se avînta în salvarea religiei sale, își scruta cu un ochi oțelit și neputincios viața-i atît de tulburată – în care arhaismul, sărăcia, violența, dar și minunile de zi cu zi și mai ales din vremea sărbătorilor erau o prezență reală – și viața comunității în sine, sleită puțin cîte puțin de educația și violența exercitate cu atît mai crud de stat. Viața nu-i mai părea acum decît un șirag confuz de amintiri și de practici contradictorii, greu de adus laolaltă.

Și unul și celălalt, în tinerețile lor, trăiseră cu siguranță vremurile de apus ale ordinii austro-ungare, dar prin aceste părți uitate de lume și de liniile de comunicație ale "Cacaniei" (cum spuneau, în taină, burghezul cu capul pe umeri, birocratul sau intelectualul mai dezghețat), arhaismul se încăpățîna să existe cu o asemenea forță încît abia cel de-al Doilea Război Mondial și instaurarea comunismului au reușit să-l înfrîngă. Societatea în care trăiseră și credințele se duceau acum de rîpă. Bătrînul diac tot mai credea că sfîrșiu-i doar la Judecata de Apoi, dar Lorinț ghicise oarecum că mare-mila lui Dumnezeu se-ndepărtase de la ei, lăsîndu-i de izbeliște în ghearele primejdiei celei mari. Își dădea seama că toate sînt fără întoarcere, că orice formă de mesianism era neputincioasă și nu putea sta-n calea celor ce aveau să vină, neînțelegînd că tocmai primejdiile care se abătuseră asupra lor erau dovada grăitoare a morții lui Dumnezeu. Iar luciditatea asta îl apăsa. Mă uitam la el cum îmbătrînea tot mai mult, de fiecare dată cînd mă întorceam aici, și vedeam că astfel de gînduri îl aruncă într-o melancolie fără scăpare, care l-a făcut pînă la urmă, în 1979, să se îndepărteze de familie și să trăiască singur, într-o căsuță învecinată unei mori de apă pe care-o avea el, lîngă un pîrîu.

Diacul a murit în timpul ultimei mele reveniri aici. S-a stins într-o criză de apoplexie, cu certitudinile nestrămutate, senin, sigur că va ajunge în împărăția cerurilor, după ce va fi trecut de *vama* morților.[20] A avut parte de o îngropăciune plină de fast: pe lîngă mulțimea rudelor de sînge și prin alianță, a vecinilor și a sătenilor din Breb, au venit șapte preoți și dascălii lor din satele vecine, protopopul, venit taman de la Sighet, rudele din ținuturile vecine și alți locuitori din zonă care-i prețuiseră strășnicia – cu totul, vreo două mii cinci sute de persoane, iar femeile din familie îl boceau cu zecile, amintindu-l ca părinte, bunic, frate, văr, unchi, cumnat, socru etc.;

---

ma, Partidul Comunist, aliat cu acest prilej al Bisericii Ortodoxe Române, a interzis această confesiune, deportîndu-i pe preoții, episcopii și arhiepiscopii care au refuzat să revină la credința ortodoxă.

19. Aluzie la personajul cu același nume din *Dom Juan* de Molière, simbol împietrit al legii morale și alegorie – *ex machina* – a pedepsei divine ce nu poate, în ultimă instanță, să nu vină în cazul încălcării ei. *(N. red.)*

20. A se vedea Gail Kligman, *The Wedding of the Dead, op. cit.*

apoi, cu protopopul și preoții îngînînd împreună ceremonia de înmormîntare și cu diecii psalmodiind litaniile de îngropăciune, imensul cortegiu a apucat-o șerpuind spre cimitirul străjuit de biserica pe care o slujise cu atîta har, lîngă care groapa săpată într-un lut greu avea să-i primească rămășițele de pe ultimul drum. La masa de pomenire care a urmat, cu nimic mai prejos decît cele mai bogate ospețe de nuntă, se buluceau hoarde de invitați așezați conform unui protocol care îmbina subtil ordinea ierarhică nobiliară, rangul bisericesc și gradul de rudenie... Îngropăciune demnă de un mare nemeș.

Mulțimea strînsă cu acest prilej, neobișnuită chiar la un slujitor al bisericii, mă convinsese că îmi fusese dat să trăiesc un moment excepțional, al cărui statut simbolic spunea ceva despre existența comunității după dispariția unuia dintre cei mai importanți membri ai săi. Grandiosul spectacol ritual la care asistasem nu era numai dusul la groapă al bătrînului diac, ci al întregii societăți pe care o întruchipase el atîta vreme.

Nuntă cu necaz

În 1976, Lorinț și-a însurat mezinul, singurul său copil dintr-a doua căsătorie, cu o tînără nobilă, dar săracă-lipită, fiica unică a unei văduve care trăia din te miri ce. Cu acest prilej mi-a fost dat să văd cît de anacronice deveniseră aceste alianțe dictate de vechea ierarhie nobiliară, aducînd uneori cu o piesă de teatru tocită de atîta jucat, cu actori care nu mai cred în rolurile atribuite lor prin tradiție.

Această alianță n-a fost însă pe gustul fiului său mai mic din prima căsătorie, care era însurat și el și locuia cu tată-său. Era un bărbat de vreo treizeci de ani, tată a doi copii, care șchiopăta puțin de piciorul drept, dar altminteri își vedea bine de treburi. Se adaptase epocii și avea relații excelente cu birocrații din județ, le făcea tot felul de servicii, cumpăra și vindea lemn din pădurile statului, intermedia comerțul cu alimente și cu vite și, după cum spuneau gurile rele, nu se dădea-n lături de la a face speculă. Averea i se rotunjise – dar în ochii unora tot un terchea-berchea rămînea. Se certase zdravăn cu tată-său în privința nunții fiului celui mai mic. Tatăl refuzase invitația făcută de acest fiu al său din prima căsătorie unui mărunt potentat local al Partidului, pe care voia să-l așeze în locul de onoare – adică în fața ușii și cu spatele la perete, lîngă miri. În locul acela, chitise tatăl, aveau să stea preotul și preoteasa.[21] Tatăl și fiul s-au ciondănit o vreme – mai că nu s-au luat și la pumni –, pînă cînd au hotărît să supună pricina judecății celuilalt socru, care a făcut un compromis: locul de frunte avea să fie totuși păstrat pentru popă și preoteasă, iar potentatul și nevastă-sa să fie așezați în fața lor.

În ziua nunții, după ceremonia religioasă (după "cununie", cum zic ortodocșii), cînd alaiul nuntașilor se îndrepta spre casa lui Lorinț pentru împlinirea riturilor pre-

21. De obicei, soția preotului sau una dintre fiicele sale mai mari este nașa de cununie a copiilor primului curator al parohiei.

văzute pînă-n seara zilei următoare[22], lucrurile au început să se-nfierbînte. Fiecare era mai cu băgare de seamă la invitații săi, fiul se ploconea în fața birocratului, tatăl ciocnea cu popa. Dacă n-aș fi știut ce dramă era în sufletul bătrînului, mi-ar fi părut o scenă din *Revizorul*. Spectacolul oferea privitorului una dintre acele felii de viață rurală contemporană cu mult mai elocvente în ce privește comportamentele și felul de a trăi din ținuturile românești decît elucubrațiunile savante ale sociologilor politici. Se distingea aici confruntarea dintre țărani și noile clase de mijloc provenite din această lume rurală, grijulii să-și lustruiască urbanitatea recent dobîndită. Micul potentat nu era nici el decît un țăran parvenit, neștiind ce să facă cu puterea obținută, care, în acest context tradițional, se dovedea neînsemnată, chiar dacă unii țărani mai servili îl solicitau în felurite privințe. Prea multe detalii ale comportamentului îi dădeau de gol fibra de țăran prost crescut: felul în care mînca, în care vorbea, amestecînd graiul local și limba pseudosavantă a cursului scurt de marxism-leninism, felul în care-și trăda originile ciupind de talie femeile ce ne serveau la masă. Era îmbrăcat într-un costum inform, maroniu-gălbejit, cu pete de grăsime pe revere, iar nevastă-sa, zdravănă de plesnea, se fîțîia într-o rochie scurtă și strîmtă, după moda anilor 1960, care-i strîngea colacii de grăsime ca un cîrnat. Era de-ajuns să-i privești însă mîinile și mușchii antebrațelor pentru a-ți da seama că abia plecase de la coada vacii, și nici nu se spălase prea bine. Lumea nouă n-arăta prea grozav aici, spoiala burgheză nu se prinsese de niciunul. Dar diferențele s-au vădit în toată splendoarea abia cînd odaia mare a casei s-a umplut de cîntatul femeilor care lăudau calitățile morale și fizice ale miresei și ale mirelui, cărora le răspundea glasul mai aspru al bărbaților, ce-și răcneau și ei capacitățile de a contracara acțiunile magice ale femeilor.[23] Mesele fuseseră date la o parte (cu excepția celei la care erau așezați mirii, preotul și birocratul) și rămăseseră doar lavițele, pe lîngă pereți. În odaia suprapopulată, aburind de atîta suflare și de transpirație, au năvălit dansatorii; iar afară, era un îngheț de lăcrimau pereții sub condens. Înăuntru, un iz uman, prea uman; plutea în aer un amestec de săpun proaspăt, de miere, de sudoare descompusă în amoniac, de bălegar, de fum, de tutun nerafinat, de *zamă* de găină și de castraveți murați. Era tot o hărmălaie de glasuri discordante, țipete, imvective, onomatopee și ritmuri ale muzicanților țigani. Cînd deodată, birocratul, revenind la gesturi mai familiare, înșfăcă o nevastă mai tînără care-i trecea prin față și se buluci lîngă dansatorii ce invadaseră deja odaia. Smulsă prea abrupt, femeia se arăta reticentă, dar la un gest al soțului se liniști: era mai bine să accepte. În acest moment al ritului, ceterașul zicea *învîrtita* și ei ajunseră în mijlocul dansatorilor – el, bătînd podeaua din călcîie în ritmul muzicii pînă se ridica praful, trecea cînd la stînga, cînd

22. Era vorba de o "nuntă mică" – desfășurată doar în casa tatălui mirelui. Dar pentru că el trebuia să trăiască în calitate de "ginere în casă" la soacra sa, partea esențială a ritului ar fi trebuit să aibă loc în casa acesteia. Fiind însă o femeie săracă, s-a hotărît să se procedeze în acest mod.

23. Cf. Cl. Karnoouh, *Vivre et survivre, op. cit.*

la dreapta partenerei – care, impasibilă, se făcea că-i drămuieşte calităţile de *tropotitor* –, pentru ca apoi s-o ia la învîrtit pînă ameţea... Ştia rostul jocului pramatia!

Ţăranii aşezaţi pe laviţe priveau spectacolul cu acel surîs abia schiţat care le trăda disprețul. Lorinţ vorbea cu popa şi habar n-avea de nevasta birocratului, uitată într-un colţ, singură, în vreme ce bărbatu-său tropotea pe lîngă una mai frumoasă. Nu-i vorbă, ştia să joace, dar un bărbat însurat, şi mai ales un *domn,* nu se cade să danseze ca un holtei. Venise la ţară, se vede treaba, doar ca să bea şi să mănînce, fără să respecte rigoarea protocolului care dă semnificaţie ritualului. Pentru el, zona rurală, satul şi riturile nu erau decît un alt loc de distracţie, mai familiar fără-ndoială decît concediile petrecute în hotelurile sindicatelor, la malul Mării Negre, cu spectacolele lor folclorice aseptice. Vechea lume rurală îşi dădea duhul, iar fiul nu putea pricepe cîtă necuviinţă găsea bătrînul într-un asemenea dezmăţ. Ritul nu mai era capabil să reînvie trecutul.

Ţărani de rînd[24]

Dacă am ţinut să încep această cronică înşirînd cîteva figuri de ţărani nobili, am făcut-o pentru că aceştia mai păstrau încă – pentru puţin timp de acum înainte, ca nişte puncte suspendate –, valorile arhaice ale unei societăţi mînate, prin marşul forţat al industrializării şi al urbanizării, să recupereze din greu (dar cum altfel, în lipsa de măsură a progresului tehnic?) timpul pierdut. Cît despre opincarii obişnuiţi şi cei mai săraci, maşina de fabricat lupta de clasă, vînătoarea de "chiaburi", a lucrat în favoarea lor, măcar pentru o vreme. Divizînd cele mai mari proprietăţi (avînd în jur de o sută de hectare), care nu toate aparţinuseră unor proprietari nobili, lichidînd fostele puteri şi prerogative, ale preoţilor, ale foştilor politicieni ai Partidului Naţional Ţărănesc, deschizînd poziţii subalterne în administraţia represivă *(Securitate),* noua putere profita de legitimitatea desfăcută a fostului regim pentru a se năpusti prin breşa lăsată deschisă după încetarea conflictelor pe scena europeană. Păturile cele mai sărace emigraseră şi cunoscuseră, prin alte părţi, experienţa muncitorească, rurală sau industrială, cea a zilierului, a secerătorului, a văcarului, a căruţaşului, a tăietorului de lemne şi a minerului, şi priveau această mutaţie ca o posibilitate nesperată de a cîştiga pămîntul necesar pentru a se întoarce să trăiască la ţară. Însă frontul nu era unit, vendetele dintre nobili îi aruncaseră pe unii dintre ei în aventura comunistă, în vreme ce ţărani săraci rămăseseră legaţi de vechea putere. Se întîmpla şi o deplasare a etniilor: unii, rutenii, trăgeau înspre puterea rusă, fie ea şi sovietică, alţii spre români; o parte a micii burghezii maghiare care domina cîteva oraşe din regiune, Sighet, Baia Mare, Satu Mare, acla-

24. În original, *paysans roturiers,* termen din vocabularul social medieval occidental, opus celui de "ţăran nobil". În româneşte, o variantă analoagă a acestei antinomii este *ţăran nemeş/ţăran iobag,* însă dat fiind că autorul se referă la ţărani din a doua jumătate a secolului al XX-lea, termenul *iobag* şi-a pierdut actualitatea. *(N. trad.)*

ma însă în chip hotărît sosirea ruşilor, crezînd că-şi vor recîştiga astfel avantajul politic pe care noile tratate de pace i-l retrăseseră. Confuzia a durat ceva vreme. În ciuda arestărilor, a deportărilor, unii iredentişti şi preoţi greco-catolici (uniţi) s-au retras în păduri cu arma în mînă pînă spre sfîrşitul anilor 1950, în vreme ce alţi preoţi uniţi, întorşi la ortodoxie, oficiau clandestin botezuri şi alte ceremonii în rit greco-catolic. Graţie faptului că nu existase o proprietate funciară aristocratică de foarte mari dimensiuni, respectiv un latifundium şi o ţărănime aservită la cote ridicate, coeziunea unităţii etnico-religioase (uniatismul secret) a început să-şi recupereze pierderile încetul cu încetul, iar forţa solidarităţilor de neam a depăşit disensiunile ierarhice. Numai satele din cîmpie au fost supuse unei colectivizări parţiale şi complexe, zonele muntoase (mai înalte de şase sute de metri) din vecinătatea lor rămînînd în mîinile proprietarilor privaţi. Cînd Partidul a decis, la mijlocul anilor 1960, să extindă colectivizarea şi în zonele de munte, satele au făcut front comun, coeziunea socială regăsind suficientă forţă pentru a se opune paşnic tentativelor de colectivizare generală. Ca atare, acestea au eşuat, iar Partidul n-a vrut ori a fost incapabil să rişte preţul unei deportări masive de populaţie spre a-şi impune voinţa. Pentru a goli zonele rurale, a recurs însă la alte mijloace, prea bine cunoscute în capitalismul european: dezvoltare industrială şi administrativă, învăţămînt obligatoriu pînă la şaisprezece ani, dezvoltare urbană în oraşe şi tîrguri. Gazdele mele aparţineau acestei societăţi care, un timp, făcuse jocul noului regim pentru a-şi spori proprietatea funciară. De la o vreme însă, lucrurile n-au mai mers aşa.

Trăsesem aşadar în gazdă la Maria şi la Mihai din neamul T... Cînd am sosit la ei prima oară, în septembrie 1973, Maria avea cincizeci de ani, nu ştia nici să scrie, nici să citească, dar avea o minte iute, ascuţită, o bună-cuviinţă nestricată de slugărnicie şi o demnitate de femeie nobilă. Îi datorez multe din cele învăţate în ucenicia mea lingvistică şi socială şi-i sînt recunoscător pentru orele-n şir în care-mi comenta bucăţi din poezia populară, incantaţii sau vrăji, şi pentru rîvna cu care se-ngrijea să nu-mi lipsească nimic, să am parte de o şedere confortabilă la ei în casă. Sintagma de "informatoare privilegiată", curentă în literatura etnologică, nu-i potrivită deloc pentru a traduce complexitatea, bogăţia şi afecţiunea relaţiei noastre, fiindcă-i anulează umanitatea. Cu timpul, în sat am ajuns să fim văzuţi ca mamă şi fiu adoptiv sau ca soră mai mare şi frate mai mic. Tensiunile nu lipsiseră însă. La începutul primei mele şederi aici, naiv şi mîndru, nu voiam să mă las pe mîna nimănui, într-atît mă aiuriseră colegii mei din Bucureşti şi mă bătuseră la cap cu tot felul de sfaturi care mai de care mai idioate. Aşa că nu plecam deloc urechea la sfaturile şi la prevenirile ei şi făceam tot felul de boacăne, din care tot ea, săraca, mă scotea. Iar dacă se-ntîmpla să mă certe, o făcea mereu cu respect şi cu afecţiune. După cîteva gafe, am înţeles nu numai că mă putea ajuta să cunosc satul mai bine, dar că n-aveam decît de cîştigat dacă-i luam în seamă învăţăturile.

Încă din primele săptămîni de la sosire, şi-a pus toată rîvna în a mă prezenta sătenilor sau muşteriilor veniţi la atelierul de şelărie al soţului său drept un *Domn* venit din străinătate – un statut indefinit, amestecat, de intelectual şi boier. Un statut privilegiat, aşadar, la care mă înălţase o ţărancă de rînd, numindu-mă astfel şi în faţa nobililor, care mă tratau cu respect, şi ei, dar fără să mă ridice prea mult în slăvi: n-aveam un nume şi nici o "piele de cîine" care să-mi ateste noblеţea. Vedeau în mine un intelectual, cu o curiozitate şi o perseverenţă asupra detaliilor care le va fi părut fără-ndoială un pic ciudată.

Maria mă luase sub aripa ei. Poate primise şi ceva indicaţii de sus, dar pentru a trăi în ritmul vieţii cotidiene a satului nu-ţi erau de folos decît legămintele faţă de Cel de Sus. Şi apoi nici nu se punea problema să mă plîng autorităţilor, tot ce voiam era să fiu lăsat în pace şi să am marja mea de libertate. Aveam şi mijloacele necesare. Ca fiecare sătean, puteam să-mi cumpăr de la cooperativă raţia de zahăr, de făină şi de mălai, de ulei, de săpun, de leşie, dar nu astea erau importante: dacă Maria gătea atît de bine, apoi în mod sigur faptul se datora păsărilor din poiată, grădinii de legume, contractelor de creştere a porcilor, a viţeilor şi a boilor, relaţiilor de vecinătate şi de rudenie şi feluritelor schimburi de produse. În casa noastră, ştia tot ţinutul, se mînca mereu foarte bine. Iarna, nu trecea săptămînă fără ca vreun birocrat din Baia Mare, plecat creanga în cutare misiune, să nu-şi facă drum pînă la noi, în vizită de curtoazie chipurile, şi să-şi pună burta la cale. Şi cum puteai să-l dai afară pe uşă? Unul care-ţi e dator cu ceva, mai ales dacă-i membru al administraţiei regionale, poate fi de folos cumva. Nu eram un adept al ascezei în numele nu ştiu cărei pseudovirtuţi eroice şi, cu ajutorul cîtorva ţigări americane, puteam să mai completez meniul casei; de fiecare dată cînd mă duceam la oraş, veneam cu raţii suplimentare de ulei şi de zahăr, de bere est-germană sau poloneză şi de vin; uneori, găseam şi produse de "lux", pudră de ciocolată pentru prăjituri, cafea pentru mine, iar în timpul iernii, portocale şi grepfrut ori curmale pentru copii sau pentru colindătorii ce ne cîntau în faţa uşii în noaptea de Ajun. Gustul amar al cafelei nu era pe placul Mariei şi al lui Mihai; ei beau lapte, iar ciorbele le acreau cu zer; şi-n serile de iarnă, după cină, gustam cîte un ceai de plante pregătit de Maria, mare cunoscătoare în arta armoniilor botanice.

Dar nu era numai o bucătăreasă faină, o gospodină şi o femeie care ştia cum să ţină sapa şi secera. Maria ştia şi să asculte şi-mi răspundea, cu o răbdare amuzată, la tot felul de întrebări şi nedumeriri ale mele în legătură cu cele mai neînsemnate obiecte, evenimente cotidiene, comportamente, relaţii sau conflicte dintre oameni. Făcea totul cu dăruirea unei "bătrîne slujinice cu inimă mare"[25] şi cu afecţiunea unei tinere bunici. Casa ei era cea mai primitoare din tot satul, de o curăţe-

25. Aluzie la poemul baudelairian *La servante au grand cœur...* [în româneşte – *Acelui suflet mare,* după ediţia Baudelaire, *Florile răului,* traducere de Al. Cerna-Rădulescu, Editura Eminescu, Bucureşti, 1991]. *(N. trad.)*

nie aproape maniacală și, chiar dacă lipsea apa curentă, aveau totuși o cadă pe care, sîmbătă seara, o umpleau cu apă caldă pentru baia săptămînală. Vara, mai găzduia uneori, pentru cîteva zile, și turiști români aflați în trecere pe aici, iar iarna i se mai întîmplase să găzduiască un învățător, dar în privința găzduirii pe termen lung a unui străin se arătase foarte reticentă. Așa că, la început, pur și simplu i-am căzut pe cap, cu complicitatea unui prieten din București și a preotului din sat. Dar după o lună de trăit sub același acoperiș, mi-am dat seama că prezența mea nu-i era chiar fără folos și că-i sporea prestigiul în sat: după cîteva luni, nu mai știa ce să facă ca nu cumva să-mi treacă prin cap să mă mut la vecină-sa, Anuța, dușmanca ei. Timpul trecea, începeam să cunosc tot mai bine satul și locurile, așa că nu mai aveam nevoie de neostoitele ei puneri în gardă și de voința ei de a-mi ghida relațiile. N-o bombăneam în public, căci în fața străinilor păstram față de ea aceeași politețe filială și nu uitam niciodată să întrebuințez pronumele de politețe *(dumneata),* vocativul dialectal rezervat celor mai mari în vîrstă de ambe sexe *(hăi, Marii)* sau apelativul *mătușă Maria,* în locul urbanului *doamnă* – care ei i-ar fi sunat a bătaie de joc, aproape ca o injurie.

Prezența mea aici oferise posibilități noi dorinței sale adînci de a-i concura pe nobili, chiar pe pămînturile lor. Prin tradiție, nobilii erau aceia care-și deschideau casa călătorului străin, dar locuințele lor erau adesea inconfortabile, pline de copii și de neamuri. Ea voia să fie mai presus de ei și punea nițică ostentație în tot ce ținea de politețe, de ospitalitate, de respect al obiceiurilor. Voia să depășească vechea ordine, chiar dacă, abia măritată, în 1948, profitase de redistribuirea pămînturilor; se zbătea pentru promovare socială pe pămînturile nobililor și nu se dădea în lături să-i arate cu degetul pe ăia care se dedau la tot felul de mișelii pentru a-și menține prerogativele. Eu picasem aici într-un moment în care statul lăsase ceva mai multă autonomie vieții locale, pentru a-și crea instrumente conștiente și necîrtitoare pentru planurile sale, așa că acceptam situația, cu condiția ca femeia să nu se bage în treburile mele și să-mi aleagă ea convorbitorii. Îi purta respect bătrînului diac, pentru funcția sa religioasă, dar își rîdea de fumurile lui nobiliare, și-l stima pe Lorinț (pe care tot ea mă îndemnase să-l cunosc) pentru răceala cu care privea zîzaniile din sat. Maria și cu mine formam un soi de asociație de ajutor reciproc, veștile pe care i le aduceam eu și care pe mine nu mă interesau fiind compensate de libertatea conversației. Lîngă ea, am deslușit multe reprezentări ale sexualității țărănești, vrăjitoriei, strategiilor matrimoniale, riturilor de trecere sau ale dihoniilor care măcinau satul din bătrîni. Lîngă ea am deprins și un anume stil comportamental, o manieră de a domina prin respect. Așa că, atunci cînd sărbătoream de pildă aniversarea mea sau sosirea soției și a copiilor mei, Maria pregătea ditamai ospățul (la care eu tocmeam niște muzicanți țigani). Chema la *clacă* niscaiva nepoate și se puneau pe făcut mîncare, chemînd la masă vecinii, cîteva rude, partenerii mei de dialog, țărani nobili sau de rînd, pe preotul satului, secretarul de Partid de la județ (bărbatul uneia dintre finele sale), pe directorul școlii (o rudă a ei)

și cel al cooperativei. Ospățul ținea ore în șir și era un bun prilej de a se mîndri cu bucatele sale, cu țuica sau cu fețele de masă țesute și cu ștergarele cusute care "îmbrăcau" icoanele. Iar cînd femeile ridicau paharul și-l legănau ușurel de la dreapta la stînga în ritmul muzicii, intonînd versuri de mulțumire, obrajii i se făceau ca purpura, încălziți de voluptatea unei mari victorii. Casa noastră devenise centru de interes și obiect al invidiei în sat. A doua zi aveau de bună seamă să înceapă bîrfele și pizma, cu tot alaiul lor de consecințe.

În cei zece ani de după prima mea venire aici, în decursul cărora m-am întors pentru perioade mai lungi sau mai scurte, fiecare întoarcere semăna un pic cu o întoarcere a fiului risipitor după un drum lung și primejdios. Înștiințată deja de venirea mea imediat ce-mi făceam apariția pe creasta ce străjuia satul dinspre asfințit, Maria mă aștepta în fața porții de lemn sculptat, deschisă larg, cu capul acoperit de basmaua neagră, îmbrăcată într-o cămașă de un alb imaculat, cu mijlocul prins în *zădii* cusute cu benzi negre și roșii – semn de identitate al femeilor din valea Cosăului. Era acolo, pîndind, cu ochii ei albaștri și cu umerii obrajilor îmbujorați, săltînd de nerăbdare, și rîsul ei sonor mă-ntîmpina îndată ce intram pe poartă și-mi opream mașina în mijlocul ogrăzii pline de iarbă și de glod: "A venit domnu' nostru!". Eu mă dădeam jos din mașină cu o încetineală studiată, ca să amîn momentul regăsirii și să gust pe-ndelete clipa regăsirii reciproce a acestei prezențe familiare a celuilalt, cu acea emoție a întoarcerii stingherită deja de nostalgia unei noi plecări. Apoi mă îndreptam spre ea și-i sărutam mîna dreaptă, cum se purtau odinioară copiii cu părinții lor. Cînd îi atingeam cu buzele pielea crăpată a mîinii trudite la munca pămîntului, la îngrijitul animalelor și la spălat, și-o retrăgea încet, amintindu-mi ordinea ierarhiei sociale: "Domnule profesor, nu mai faceți asta". Apoi rîdea din nou, ștergîndu-și lacrimile pe furiș. Era ceremonia noastră de primire, statornicită fără a o formula anume. Lîngă noi, Mihai aștepta să-nchei a da binețe nevesti-sii, pentru a-mi strînge mîna cu căldură și a mă invita să intru în casă, unde ne aștepta masa încărcată în cinstea revenirii mele. "Bine-ați venit la noi, Dumnezeu să vă dea viață lungă", îmi urau ei. "Bucuros de regăsire! Să trăiți ani mulți, sănătoși!", răspundeam eu. Și viața mergea înainte.

La cincizeci și trei de ani, Mihai era un bărbat îndesat, zdravăn, cu pieptul larg și brațe scurte și musculoase; iar începutul de burtă așezat pe picioarele prea sfrijite îi dădea o siluetă nițel caraghioasă. Fața-i părea modelată din bucăți suprapuse, ca-ntr-un portret cubist. Manifesta o ospitalitate spontană față de oricine îi călca pragul, dar, dacă-l asaltai cu întrebări neprevăzute, rămînea descumpănit, surîzînd stîngaci și nevinovat. Serios la treabă, sobru și curios în același timp, avea o abilitate manuală remarcabilă și un meșteșug dobîndit în ani de ucenicie ce făcuseră din el un meșter priceput la multe. În afară de munca pămîntului – care aici face parte din patrimoniul genetic –, știa să lucreze în lemn pluguri, căruțe, sănii, să potrivească grinzile de colț la pereții unei case, să tragă la strung tot felul de unelte domestice, funturi de grăunțe, scafe pentru făină, linguri, cruci, furci, fuse și altele

trebuitoare la tors și la țesut. Era și un șelar-opincar vestit pînă dincolo de valea Cosăului, și oamenii băteau cale de treizeci de kilometri, taman din valea Izei, pentru a-i aduce la reparat un ham sau a-i comanda unul nou. Lumea îl știa și ca un bun pantofar, dar mai ales ca opincar – așa încît niciodată nu-i lipseau comenzile de opinci, pe care le cosea la măsură. Nici de la zidit case nu se da-n lături, căci învățase pe șantierele de lucrări publice și cum se face o temelie sau un subsol de beton. De la finele anilor 1960, îmbogățirea geneală a țărănimii din Maramureș își făcea simțite efectele pînă în satele retrase de pe Cosău, cuprinse și ele de febra construcțiilor. Creșteau casele ca ciupercile după ploaie, iar bîrnele vechilor locuințe erau aruncate pe foc. Cînd venea primăvara, construcțiile intrau într-un ritm amețitor, pe care doar seceratul grîului, culesul porumbului și cositul fînului îl mai domoleau. Mobilitatea habitatului se transforma din temelii; și se terminase cu casele din lemn, cu staulele și coșarele de lemn, demontabile, care puteau fi mutate de colo colo pe proprietate. Satele de munte nu-și mai deplasau centrul de greutate după bunul plac al segmentelor de familie și neam, care-și dispersaseră *stătutul*[26] departe de teritoriile ramurii genealogice precedente; un nou urbanism rural era pe cale de a se naște, nedatorînd însă nimic creierelor fanatice ale sistematizării rurale, ci pur și simplu victoriei modelelor urbane dominante. Dar și aici, ceva vechi, de demult, pierea încet-încet sub ochii mei. Zeci de tone de beton, de var stins, munți de cărămizi pentru ziduri și de ardezie artificială pentru acoperișuri. Peste tot se construia în draci, se ridicau noi porți de lemn, mai înalte, mai largi, mai împodobite cu sculpturi geometrice cu motive sugerate de folcloriști; se smulgeau palisadele din lemn de nuc împletit sau din bucăți de lemn decorate *(pălant)* și se ridicau în loc ziduri de ciment încoronate cu fier forjat. Casele noi se semețeau cu un etaj sau două, pivnițe vaste la subsol și cîte patru, cinci, șase camere, burdușite cu mobilă din placaj – într-o expunere ostentativă a bogăției, a zestrei fetelor de măritat sau a avuției feciorilor de însurat. Altminteri, familii întregi, de cîte șase, opt sau chiar zece membri, continuau să trăiască înghesuiți într-o singură odaie polivalentă, care era în același timp bucătărie, sală de masă și cameră de culcare – ba cîteodată și grajd, cînd iarna geroasă amenința viața vreunui vițel de-abia fătat.

Mihai mai avea și alte meșteșuguri. Duminica, de pildă, se transforma în proiecționist, la cinematograful căminului cultural sau, altădată, în șeful echipei de țărani care-și plăteau impozitele prin muncă de teren, la terasamentele departamentului de Poduri și Șosele.

Cînd sosisem eu aici, în 1973, Mihai fusese ales secretarul celulei de Partid din sat. Funcție care nu-i aducea nici bani, nici putere, reuniunile lunare fiind conduse, de fapt, de un consiliu permanent al organizației de raion. Erau adunați vreo patruzeci de țărani, gestionarul cooperativei, un țăran nobil și directorul școlii, pen-

26. Cf. Cl. Karnoouh, "Case și grădini, eseu asupra semnificației termenului «stătut» în graiul maramureșean", *op. cit.*

tru a dezbate probleme tehnice precum curățatul șanțurilor și al fîntînilor, repararea podurilor, pietruirea șoselei care traversa satul, noi măsuri de economie agrară, tururile de pază, organizarea cutăror festivități patriotice. Dezbaterile ideologice erau cea mai mică dintre grijile lor și nu păreau să-l privească decît pe directorul școlii, care era reprezentantul satului la prefectura județului. Candidatura și alegerea lui Mihai nu-i picase bine Mariei, care, cu dispreț, nu vedea în asta decît o pierdere de vreme și de onoare. La început rîdea de omul ei de față cu toată lumea, dar, constatînd că gestul n-are niciun efect, a început să-l probozească după fiecare reuniune și atîta l-a bătut la cap că, după doi ani de scandal conjugal, bietul om și-a dat demisia: onoarea-i era salvată! Regreta însă postul pierdut, cu gîndul că ar fi putut dobîndi prin el promovare și recunoaștere socială, în vreme ce Maria căuta respectabilitatea apropriindu-și și reactualizînd în fața noilor-veniți acele valori ale ospeției ce făceau odinioară onoarea nobililor. Își cîștigase, de altfel, o rețea de cunoștințe întinsă pînă la București și chiar în străinătate, prin care făcea rost de mărfuri rare (basmale de lînă, bucăți de catifea sau de lînă pentru fuste, perluțe colorate pentru meșterit coliere și mărgele, vopseluri, condimente, țigări), creîndu-și astfel un ascendent puternic asupra rudelor de tot felul și vecinilor. Mihai a renunțat în cele din urmă la ideea lui, știind că femeile dețin și alte puteri pe lîngă sfadă și pisălogeală și că nu mult le trebuie ca să ajungă la farmece și vrăji.

Mihai se trăgea dintr-un neam vechi (dar fără titluri de noblețe) de țărani din Breb, cu strămoși atestați în registrele parohiale pînă spre sfîrșitul secolului al XVIII-lea. Mezin al unei familii sărace cu șase copii, fusese nevoit, adolescent fiind, să-și ia lumea-n cap la sfîrșitul anilor 1930 și să se angajeze ca vagonetar într-o mină de cărbuni din Petroșani.[27] Trebuia să aștepte ca frații și surorile să se căsătorească pentru a se putea reîntoarce în casa părinților, care îi revenea lui, după obicei. Lăsat la vatră în 1938, din pricina unei sensibilități pulmonare, a plecat din Petroșani în timpul cedării către unguri a Transilvaniei de Nord, în 1940, și s-a angajat să însoțească un convoi de sare din Maramureș (Ocna Șugatag, Slătina) pînă la Budapesta. Altminteri, în război îl speria posibilitatea de a fi mobilizat în trupele teritoriale maghiare. Venirea trupelor rusești îl găsi însă în satul său, unde nimic nu părea să se fi schimbat esențial, cu excepția deportării evreilor (aproape un sfert de sat, înainte de 1943, cam cinci sute de persoane), în 1944, de către jandarmeria maghiară. Duși au fost, pe undeva prin Germania, și doar o treime dintre ei s-au mai întors înapoi. Se scoseseră terenuri la vînzare, dar ce folos, Mihai n-avea bani. După ce i s-au căsătorit frații și surorile, s-a însurat și el cu Maria, în 1945, și a adus-o în casa părinților. În afară de grădina de legume întinsă pe cîțiva ari, după împărțirea egală a terenurilor moștenite, el se alesese doar cu o jumătate de hectar, la care Maria alipise și ea zestrea ei de trei sute de metri pătrați. Sărăcie lucie, la drept vorbind! În 1946, s-a hotărît să lucreze, cu caii și căruța lui, la cărat materiale de terasament pe șantierul

27. Mare oraș minier din vestul Transilvaniei.

unei căi ferate care urma să lege direct Maramureşul de centrul şi de sudul ţării. Abia spre sfîrşitul anilor 1949, odată cu reforma agrară, a obţinut pămînturile ce i-au sporit averea la cele cinci hectare pe care le are acum. O viaţă umilă, o viaţă de trudă, care multă vreme nu i-a putut asigura decît traiul de zi cu zi. Sociologia politică, istoria sau folcloristica nu vorbesc despre aceşti oameni reali, ci de nu ştiu ce ţărani şi proletari imaginari – ca Berdiaev, care vorbea de "proletarul-idee". În schimb, ei acordau un oarecare credit noului regim, fiindcă izbutise măcar să eradicheze foametea endemică în care se zbătuse ţărănimea. În ciuda suferinţelor (erau de multă vreme obişnuiţi cu ele), a controalelor amănunţite şi uneori dure ale autorităţilor preabine cunoscute lor (căci jandarmeria românească sau maghiară n-avusese pic de milă pentru ţăranii săraci), mulţi vorbeau în 1976 de "Ceauşescu al nostru", după cum părinţii lor îl invocau, prin 1930, pe "regele nostru", iar bunicii lor, supuşi credincioşi şi vrednici ostaşi ai Austro-Ungariei vorbeau înainte de 1918 de "împăratul nostru". Ţărani de rînd, săraci, doar credinţa le furniza resursele unei puternice identificări colective şi o ultimă posibilitate de a privi fără iluzii spre puterea politică – fie ea aceea a "Domnilor" de dinainte de război, a ungurilor, dintre 1941 şi 1944, sau aceea instaurată de noul regim politic ateu, birocratic, extrem de confuz şi care, pe deasupra, pretindea că-i va face oameni noi. Credinţa le insuflase însă – dar pentru cîtă vreme de acum încolo? – acea înţelepciune care simte că orice putere e trecătoare, că posesorii şi martorii eternităţii sînt ei, în ordinea sărbătorească a riturilor.

Portret al etnologului prins în vorbă

Viaţa mea de zi cu zi curgea în ritmul vieţii rurale. Aşa că, toamna şi iarna, pînă la topirea zăpezilor şi vremea primelor semănături, luam parte, cu interlocutorii mei, la lungi şedinţe de lucru. Îndată ce amurgea, plecam de-acasă şi mă duceam să-mi petrec seara la unul sau la altul, la Lorinţ, de pildă, la Petru, la Pălăguţa sau la Irina. Friguros cum eram, mă îmbrăcam cît se poate de gros, mă înfăşuram în mantaua mea de oaie, luam ghetele îmblănite, traista pe umăr şi un ciomag pentru a mă păzi de cîinii ciobăneşti, care noaptea se dau la om ca la lup. O luam pe poteci şi drumeaguri, tăind de-a latul grădinilor, a livezilor şi a cîmpurilor, ca să mă feresc de drumul prea gloduros ori alunecos. Cînd aveam de gînd să merg la prieteni din capătul satului, o luam de-a lungul pîraielor care-l brăzdau pentru a-şi uni mai apoi apele în zona cea mai joasă a satului. Apa îşi prelingea clipocind firul pe sub gheţurile care scînteiau sub conul de lumină al lanternei mele. Mergeam pe sub fagi, ulmi, sălcii şi falnici brazi cu crengile plecate sub coama de zăpadă, care, după un dezgheţ brusc, noaptea se-nvăluiau în stalactite de gheaţă şi-n pumnale scînteietoare, suspendate între cer şi pămînt ca o prevestire, ca o vrajă oţelită sub ochiul şters şi ceţos al lunii. Ici-colo, îmi găseam cîte-un podeţ din trunchiuri prinse-n chinga gheţii, pe care-mi exersam talentele de echilibrist. Aceste preumblări vesperale îmi aminteau de copilăria mea din Pirinei, cînd, cu cîţiva puşti de vîrsta mea, băteam pădurile şi cîmpurile în căutarea nu ştiu cărei aventuri nemaipomenite şi săream din piatră-n

piatră peste pîraiele încrustate în gheață. Stăteam cu frica-n sîn să nu alunecăm, știind, mai ales, ce pălmoace ne-or aștepta acasă cînd ne-om da jos galoșii și ciorapii, puși apoi la uscat pe marginea vetrei, și cînd picioarele vinete de frig or să ne dea de gol.

Odată ajuns la ai mei prieteni, începeam lucrul. Cu unii vorbeam de relațiile de rudenie și de vecinătate, cu alții de pregătirile pentru nuntă sau botez; în altă casă luam parte la priveghi și asistam la pregătirea mortului, la amenajarea casei și la prepararea pomenii, cerînd lămuriri asupra feluritelor aspecte ale ritului, asupra alegerii invitaților și a rolurilor avute de rude de sînge ori de cele prin alianță. Și toate cele presupuse de monotona repetitivitate a anchetei etnografice. Cînd ne plictiseam de asta, discuția aluneca spre fapte de viață cotidiană, dar cel mai adesea cădeam eu pradă curiozității țăranilor, care, la rîndul lor, mă covîrșeau cu întrebări de tot felul. Voiau să afle cum trăiește un parizian, să afle istoria familiei mele, a vecinilor și a neamurilor mele. Priveau cu neliniște și mirare faptul că mi-am lăsat așa departe familia pentru a veni să trăiesc aici cu ei și mă-ntrebau de ce-am făcut așa ceva. "Satul nostru nu-i locul potrivit pentru un *domn*", îmi spuneau cu un amestec de ironie și gravitate. Încercam să dau un răspuns cît mai simplu acestor întrebări pornite dintr-o foarte sănătoasă judecată; totuși mi se părea extrem de dificil să le găsesc o explicație convingătoare, fiindcă atîțau toate ambiguitățile, tensiunile și contradicțiile care mă determinaseră să caut, într-un altundeva străin, acel ceva care să-mi ostoiască neliniștile, scoțînd la iveală neștiutele din mine. Azi, cînd privesc în urmă, îmi dau seama că toate răspunsurile mele de atunci trebuie să li se fi părut niște mofturi.

Cu cît intram în noapte, tăcerile se făceau mai lungi decît vorbele; nu se mai auzea decît suflul regulat al respirației, întretăiat de gînguritul în somn al copiilor, care dormeau lîngă bătrîni, pe cuptor. Convorbirea noastră moțăia și ea. Cuprins de oboseală, îmi strîngeam carnetele de note și micul magnetofon, le grămădeam în traistă, mă ridicam și salutam, mai întîi femeile, apoi pe cei tineri, și mă îndreptam spre ușa casei, joasă și cu pragul înalt. Cînd o deschideam, simțind șfichiuirea gerului pînă-n fundul gîtlejului, stăpînul casei se ridica și el și ieșea pe prispă, să mă conducă. Ne strîngeam mîna și ne uram "noapte bună" – apoi gazda îmi spunea "drum bun". Coboram cu atenție treptele dezbinate din piatră, dacă se nimerea să fie o scară rustică, sau treptele netede și uniforme dacă era vorba de o casă de beton de curînd zidită – dar oricum, gheața nu lipsea de pe niciunele și trebuia să fiu atent. Traversam curtea, unde zăpada amestecată cu noroi frămîntat sub pași se ridica în cruste ascuțite, și mă-ndreptam spre poartă, scîrțiind pe pămîntul înghețat. Cîinele mă lătra, vitele se foiau, trezite și ele din somn. În urma mea, se stingeau luminile din casă și mă găseam singur pe drumul nins, stropit din loc în loc cu bălegar tasat de roțile căruțelor. Să fi fost cu un ceas-două după miezul nopții... Deodată, cuprins de neliniște, înfig raza lanternei în fața mea, cît mai departe în noapte. Mă paște vreun rău? Să fie oare spaima de noapte insuflată de gazdele mele? Dracu știe! Îmi văd pripit și atent de drum, ca și cum m-ar pîndi primejdii la tot

pasul, la fiecare poartă, la fiecare răspîntie, cînd trec prin cimitirul vîrît sub cușme de zăpadă, cel mai mic zgomot răzbătînd adînc prin tăcerea nopții.

În miezul iernii, și mai grozave mi se păreau nopțile cu lună plină, cînd satul arăta ca un decor de teatru, casele și porțile, copacii și drumurile cufundîndu-se într-un *trompe l'oeil* vinețiu. Ici-colo, pîlpîiala unei lămpi cu petrol trecea prin sticla ferestrelor micuțe tăind o felie galbenă în zăpada cenușie a grădiniței din fața casei. Peisajul cădea în ireal. Aerul părea croit dintr-o materie dură și transparentă, aparte de blîndețea umbratică a lucrurilor. Zgomotele erau seci, pătrunzătoare, tăioase, o creangă trosnea de ger, un lătrat înmulțit de ecou răbufnea pînă la marginea zării, iar în nopțile aprige de ianuarie sau februarie, urletele sinistre ale haitei de lupi sfîșiind vreo capră rătăcită sub poala pădurii se înălțau ca un recviem al naturii.

Satul dormea cînd ajungeam și eu la mine-acasă, ostenit de atîta vorbit în grai. Mă întindeam în pat și rămîneam multă vreme cu ochii țintă în întuneric, pentru a-mi fixa în memorie cele trăite, care, iată, deja erau amintiri.

Alte seri nu ieșeam deloc. Rămîneam acasă cu Maria și Mihai, instalați tustrei într-un subsol în care el își întocmise un mic atelier. În timp ce ea curăța legume sau tăia dovleci, amestecîndu-i apoi cu coji de cartofi și cu puțin mălai în fiertura pentru tainul porcilor, eu îl priveam pe Mihai, absorbit în lucrul său. Stătea încălecat pe capră – un dispozitiv mobil al șelarului compus dintr-o banchetă în fața căreia era așezat o menghină de lemn, pe care erau fixate, în așa fel încît să nu se sfîșie, pieile pe care le cosea. Urmăream o vreme mersul sulei din palma lui, cum străpungea pielea dură la intervale egale și degetele-i scurte și noduroase care imprimau o mișcare de du-te-vino celor două ace cu fir gros, de cînepă, înmuiat în rășini. Firele se duceau, se-ntorceau și se-ntîlneau în cruce și, încet-încet, din felurite curele, prindea ființă un ham de cal, împodobit ici-colo cu bucăți de piele roșie, decupate în romburi, pătrate și dreptunghiuri. Cînd și cînd, rupeam tăcerea și-l descoseam: "Cum se zice la asta, la ce folosește ailaltă? Cum îi zice ăstui instrument, ăstui gest, acestei forme, acestui obiect? Dar înainte de război se făcea așa? Și cum se înhamă caii fără ajutorul unui gîtar? Dar cailor cum le vorbiți? Cum îi îmblînziți?" Mihai îmi răspundea mereu cu bunăvoință și mă ruga să repet întrebările cînd își dădea seama, după privirea mea perplexă, că n-am priceput mare lucru. Alteori, cînd mă credea pierdut în labirintul răspunsurilor sale, se-ntîmpla doar să mă fi potopit amintiri din copilărie, urcîndu-mi din memorie ca niște bule la suprafața apei. Copil fiind, mă zgîiam ore-n șir la fierar cum meșterea o roată de car sau cum potcovea caii și boii. Cînd se-ncingea la lucru, aerul satului se umplea de miros de fierărie: un amestec de corn și de lemn arse și un iz ciudat, ușor acru, care ieșea la răstimpuri din baia cu apă rece în care fierarul cufunda metalul încins la roșu.

La Breb, Ion Covaci, țiganul, era, cum se obișnuiește în Europa Orientală, fierarul satului. Fierăria era amenajată în a doua odaie a casei în care locuia, o cocioabă

sărăcăcioasă cocoțată pe un teren abrupt, pe malul unui pîrîu, unde trăia cu femeia și cei doi copii. Bun meseriaș, se pricepea să fabrice și cuțite, din arcuri de automobil. Totuși nu din asta i se dusese buhul în tot ținutul, ci din fenomenalul său talent de ceteraș, care-l făcuse un soi de vedetă locală. Toată lumea ținea să-l aibă la nuntă, la botez, duminica la joc sau la sfîrșit de clacă. În aceste zile de ceremonie, nici cînd era bine afumat, și era cam tot timpul, nu-și pierdea virtuozitatea – și chiar dacă după față părea adormit, mîna care ținea arcușul și degetele-i țopăind pe coarde aveau aceeași minunată agilitate. Cînta cum respira și cum mergea – cîntatul părea la el ceva natural, primit în dar de la strămoși împreună cu albastrul splendid, de porțelan, al ochilor care-i inunda arămiul feței.

Se-ntîmpla cîteodată să vină vecini la șezătoare. Ajutau la curățat porumb, la tăiat varza și la curățat castraveții pentru murături, la dărăcit lînă, la melițat cînepă sau la tocat carne pentru cîrnați în ziua tăierii porcului. În vreme ce unele femei dădeau o mînă de ajutor stăpînei casei, altele își aduseseră furca de tors ori ceva de cusut. Sporovăiau în voie, vrute și nevrute, aducînd ultimele știri din sat și din ținut, țineau șirul nașterilor și al deceselor, puneau la cale viitoare logodne, aminteau cutare certuri și conflicte, reaua purtare a unuia sau a altuia. Primeam, așadar, un rezumat complet al informațiilor locale. Cei mai mulți dintre țărani nici nu citeau ziare de politică; doar cîțiva apicultori consultau o revistă specializată, pădurarul primea revista socialistă a vînătorilor, iar cîteva femei mai scotoceau prin vechile reviste de modă după tipare pentru broderie și cusut. Numai cu directorul școlii, cu învățătorii și cu preotul mai atingeam chestiuni de interes național și internațional. În prea puține case găseai un televizor, în schimb aproape toată lumea avea un aparat de radio. Le plăceau emisiunile folclorice, iar la marile paranghelii sportive – fotbalul, rugby-ul, gimnastica și tenisul – se uitau ca mîța-n calendar. Despre șeful statului și de cuvîntările lui kilometrice își băteau joc ca de-un păcălici; programele politice și culturale ale posturilor de radio străine (Radio Europa Liberă, Vocea Americii, BBC, Radio France Internationale) nu le spuneau nimic, cu excepția postului de radio de la Vatican, care transmitea regulat liturghia greco-catolică.

Pentru mine, aceste seri reprezentau tot atîtea momente intense de ucenicie lingvistică – căci nu era vorba doar de a discuta cu un singur interlocutor, ci și de a-i asculta pe ei, cum vorbesc unii cu alții. De multe ori îi întrerupeam și ceream lămuriri de context, semnificația unui cuvînt necunoscut sau o precizare factuală. Îmi răspundeau afabili și amuzați, iar unii chiar se luau în serios, imaginîndu-se profesori în fața unui elev, și-mi explicau totul de-a fir-a-păr. Dumitru, de pildă, bărbatul vecinei Anuța, care studiase doi ani la un seminar greco-catolic, își făcea o datorie de onoare din a-și începe orice lămurire cu prezentarea cauzelor, apoi a corelațiilor pentru a ajunge, în fine, la efecte. Pentru asta, construia un eșafodaj de cunoștințe ciupite din vechea literatură de colportaj, din Biblie, din experiența relațiilor sale de rudenie și de vecinătate, din cauzalitatea magică. Cu carnetul de note pe genunchi, încercam din răsputeri să cuprind totul pe hîrtie. Din cînd în cînd, Mihai ne întrerupea

turuiala închinînd pentru noi şi pentru cei duşi de pe lume, dădea pe gît o duşcă din sticla de ţuică şi-o făcea apoi să treacă din mînă-n mînă, pe la fiecare.

Spre miezul nopţii, careva se ridica şi dădea semnalul de plecare. Cu toate împotrivelile Mariei, toţi îl urmeau, spuneau rînd pe rînd "Noapte bună" şi plecau degrabă. Rămîneam doar noi, să mai schimbăm o vorbă-două, apoi ne urcam în casă şi ne spuneam, la rîndul nostru, "Noapte bună". Eu mă-ndreptam spre odăiţa mea, caldă încă, ameţit de ţuică, şi mă culcuşeam pe cergile de lînă albă şi moale, cu un uşor iz de seu. O auzeam pe Maria zdupăind încoace şi-ncolo, aşezînd feluri te obiecte la locul lor în sala mare, apoi auzeam cum iese afară. Ştiam că mai aruncă un ochi prin curte, prin poiata găinilor, în coteţul porcilor, că mai curăţea prin staul, mai întorcea paiele pe care dormeau animalele sau le mai aducea cîte-o mînă de fîn. Cînd se-ntorcea în casă, Mihai deja mîna porcii la jir. Ziua-şi primise tributul de trudă, griji şi zarvă, fiecare putea acum să-şi afle tihna sufletului în labirintul viselor.

Aşa curgeau zilele noastre aici, în iarna carpatică. Monotonia era ruptă doar de sărbători. De Crăciun, de Anul Nou, de Bunăvestire şi, pînă-n Postul Paştelui, de nunţile ce se-nşirau şi cîte două-trei pe săptămînă. Apoi veneau Paştele şi sărbătorile *stînei,* care, înainte de Cincizecime, marcau întoarcerea la cele mai grele munci ale pămîntului.

Uneori, monotonia asta mă crispa pînă la melancolie. Atunci mă-nchideam în odaia mea zile şi, seri întregi, mă aşezam lîngă soba de teracotă şi ascultam trosnetul vreascurilor verzi, care ardeau greu, ori mă întindeam în pat să citesc sau să mă las năpădit de gînduri. Simţeam un soi de gol pe care trebuia cu orice chip să-l umplu; trebuia să acopăr ceva ce era în mine şi care, de cînd mă aflam aici, se risipea încetul cu încetul. Atunci mă cufundam într-una dintre cărţile pe care le luam în toate călătoriile mele, aceleaşi de fiecare dată, şi-mi regăseam eroii: Lucien Leuwen, Frédéric din *Educaţie sentimentală,* Ulrich din *Omul fără însuşiri* şi Baudelaire. Cu toţii, protagonişti ai unei modernităţi ce marca sfîrşitul lumii arhaice, o modernitate privită de fiecare în felul său – ucenic avid de cunoaştere, dar naiv şi deznădăjduit, cuceritor veleitar şi nostalgic, romantic cinic şi lucid – sau, ca Baudelaire, oripilat şi fascinat în acelaşi timp, preamărind viitorul în naşterea unei noi metropole corupte, dar, în acelaşi timp, de o strălucire inegalabilă. Trebuia, măcar în închipuire, să mă rup din acest cotidian al Brebului şi al Maramureşului, să evadez în spaţiul romantic şi poetic, să-mi regăsesc un tărîm familiar, dar nu acela al copilăriei, ci al vieţii mele de tînăr adult. După astfel de reculegeri, mă simţeam tămăduit şi toate se puneau în ordine în cămara *psyché*-ei mele. Odată restabilită diferenţa primară, puteam din nou să înfrunt discursul altuia.

Să nu credeţi că anotimpul preferat al ţăranilor e vara. Asta e doar o impresie croită în ritmul muncii industriale şi birocratice care măsoară timpul pe tiparul transhumanţelor estivale. Sigur, vara se cîntăresc recoltele – mărturii ale ospeţelor viitoare –, dar e o vreme a trudei fără tihnă pentru aceşti agricultori-crescători de animale, care caută mereu să-şi sporească şeptelul fără a putea să-şi cumpere vreodată tehnologie agricolă modernă, rămînînd astfel la mila tehnicilor agrare rudimentare: coasa pentru fîn, secera pentru păioase, plugul cu un brăzdar tras de un cal sau de o pereche de boi, hîrleţul pentru scos cartofi sau sfeclă, mîinile goale pentru depănuşat cocenii de porumb sau pentru a aduna dovlecii. O altă eroare e să crezi că iarna e un anotimp al odihnei – căci iarna e tocmai momentul în care societatea ţărănească îşi varsă toată energia şi toată forţa în împlinirea riturilor, pecetluind sfîrşitul fiecărui an cu imaginea veşnicei reîntoarceri hristice şi retrăind, de Paşte, Învierea Cuvîntului lui Dumnezeu, ca dovadă reînnoită a transcendentului originar. Cînd întîlnindu-vă cu cineva pe drum sau cînd vă trece pragul casei în prima lune de după Paşte şi vă salută cu un:
Hristos a înviat!
şi cînd, la rîndul vostru, îi răspundeţi cu:
Adevărat a înviat!
mulţi simt aievea prezenţa acestui transcendent.

Iarna, pe cînd natura moţăie încă, satele se trezeau la viaţa marilor lor rituri. Mă grăbeam atunci să cer interlocutorilor mei lămuriri, mereu alte şi alte lămuriri, asupra celor ce observasem, notasem, înregistrasem zilele anterioare. Îşi dădeau seama că-mi e greu şi se amuzau pe seama stîngăciilor mele, a contrazicerilor şi a prostiilor pe care probabil le debitam.

– Vorbiţi ca un copil, domnule profesor, îmi tot spuneau.

– Bine, atunci s-o luăm de la capăt, încercam eu, încurcat.

Şi-o luam de la capăt. Mă străduiam, încă o dată, să prind şirul argumentelor. Cînd, în sfîrşit, credeam că am ajuns să pricep ceva, turnam şi eu o nouă mostră din ce înţelesesem. Uneori, o privire sau un surîs îmi sugerau că ajunsesem să împărţim, cumva, fărîme dintr-o limbă comună.

Mi-a trebuit însă ceva timp să mă apropii de *Dejoaie,* o bătrînă muncită de reumatism, care zăcea într-un crivat amărît, în singura încăpere, cu pămînt pe jos, a unui bordei cocoţat pe un colnic de la intrarea în sat. Cînd intrai sub acoperişul ei, te trăsnea un miros respingător, un amestec de excremente şi de murături acrite. Prima oară cînd m-am avîntat pe poteca abruptă şi plină de gheţuş ce ducea la coliba ei, bărbatu-său mă aştepta în vîrful movilei. Căţărîndu-mă pînă sus şi punînd piciorul pe bătătura din faţa casei, direct, fără a mai trece de vreo poartă, mă trezesc că moşneagul mă apucă fără menajamente de mînecă şi mă-ndeamnă să plec cum am venit, că, de nu, pune cîinele pe mine. Ăsta, o matahală alb-roşcată, trăgea ca un balaur de biata sîrmă care-l priponea de coteţu-i părăginit şi lătra în draci, arătîn-

du-şi colţii. Parcă n-aş mai fi stat la tocmeală... Chibzuit, m-am dat înapoi şi-am apucat-o la vale pe costişă, pînă cînd o bucată de gheaţă mi-a venit de hac şi m-a pus în fund. M-am întors acasă niţel cam şifonat. În general, etnologilor nu le place ca indigenul să opună rezistenţă: de vreme ce-i mînă intenţii atît de măreţe, cum de se tem ţăranii de ei? În ce mă priveşte, nu-i purtam pică bietului moşneag...

I-am spus Mariei ce păţisem şi m-a povăţuit să am răbdare. Bătrîna şi bărbatu-său trebuie să mă fi confundat fie cu un popă iscoditor (purtam barba destul de lungă în vremea aceea), fie cu un agent al administraţiei. A încercat să-mi pună o vorbă prin mijlocirea unei fete din neamul ei, care mergea des pe la Dejoaia. Dar, cum mă pişca nerăbdarea, mi-am încercat din nou norocul singur – şi tot fără succes. Îl aţîţasem şi mai mult pe bătrîn, care se comporta ca un cerber turbat. De data asta mi-a arătat şi ciomagul, aşa că n-am mai stat pe gînduri şi am luat-o îndărăt, atent să nu-mi mai joace gheaţa feste. Chit că eram gonit, trebuia să-i întorc spatele cu demnitate. Cu siguranţă, se impunea o altă strategie, şi de aici încolo am urmat scrupulos sfaturile Mariei. M-am hotărît, aşadar, să nu mai apar pe la ei cîteva săptămîni. Între timp, mi-au sosit soţia şi copiii, într-o vizită de două săptămîni.

Fiica mea cea mică tocmai îşi serbase primul an, cînd o apucă o durere de dinţi cu febră mare, pe care încercam s-o domolim cu aspirină. Luînd seama, într-o seară, la obrazul ei umflat şi roşu, Maria îndrăzni să ne spună de unde crede ea că vine răul: de la deochi! Cu o zi înainte copilul era sănătos tun şi numai un deochi putea pricinui această răsculare a sîngelui. Pasămite, cineva ne voia răul şi-i căşunase pe bietul copil. Iar eu, neştiutor cum eram, nu luasem seama la primejdie. I-am dat dreptate şi-am întrebat-o ce să fac ca să alung răul:

– *Descîntece, boscoanie,* domnule profesor, răspunse ea îndată.

– Păi atunci descîntec să fie!

Maria luă un cărbune înroşit din vatră şi-l aruncă într-un ulcioraş cu apă. Apa bolborosi cîteva secunde, în vreme ce ea făcu de trei ori semnul crucii cu briceagul meu deasupra apei, murmurînd un "Tatăl Nostru" la care înnodă apoi vorbele descîntecului:

Mă luai pă o cale, pă o cărare
Mă întîlnii cu nouă muroi, cu nouă strigoi,
Unde mereţi nouă muroi, nouă strigoi?
Noi merem la L.
Carnea să i-o mîncăm
Sîngele să i-l bem.
Voi acolo unde mereţi?
Că vă opresc cu toţi sfinţii mei
Cu toţi îngerii mei,
Ci mai bine mereţi la mare
Unde e un peşte mare.

Acolo mîncați, cîntați și vă ospătați,
Pă L. o lăsați mîndră și curată
De Dumniezău lăsată,
Să n-aivă de astăzi înainte
Niciun necaz cum n-o avut ni pîn'amu.
De-i deochiată de bărbat,
Ochii să-i saie din cap.
De-i deochiată de femeie,
Să-i crape-n două țîțele,
țîțele cu carapțițele.
Apucai și descîntai
Și-napoi îndărăptai,
Să nu rămîie de azi înainte nici cît
Un grăunți de mac crăpat în patru
Și din patru iar în patru.
Să pieie, să răspieie
Ca ștopitul din cărare.
Ca rouă de Sfîntul Soare.
Apucai și descîntai
Și-napoi îndărăptai.

Apoi se opri, răsuflă, mai zise un "Tatăl Nostru" și aduse ușurel gura ulciorului la buzele fetei, turnîndu-i să bea cîteva picături din lichidul descîntat. În timp ce fiica mea L. își muia buzele în apa încălzită de cărbune, Maria îi făcu semnul crucii pe creștet, cum făceau odinioară moașele asupra copiilor nou-născuți. După ce copila înghiți un pic de apă, Maria se îndreptă spre ușa care dădea spre curte și trecu peste prag cu grijă, vărsînd peste el cîteva picături. Ajunsă afară, se întoarse, aruncă o parte din apă pe acoperișul casei, mai spuse un "Tatăl Nostru" și se duse pînă la pragul grajdului, unde aruncă restul de apă și cărbunele stins. Se întoarse apoi liniștită. Iar noi ne-am culcat fata, care adormi îndată, după ce-și făcu plînsul de seară.

A doua zi febra scăzuse, la fel și umflătura obrajilor. Maria privi la copilă cu un surîs biruitor și ne ceru voie să-i ridice cămășuța și să-i înnoade un firicel de lînă roșie pe mîna dreaptă, deasupra cotului. Talismanul ei fermecat avea să garanteze permanența efectelor disuasive al descîntecului și-al apei cu cărbune. I-am dat voie să facă ce credea de cuviință. Avînd grijă să nu strîngă firul prea tare, ne spuse iar, ca să ne frîngă neîncrederea: "De acum încolo fetița voastră-i ferită de deochi și de strigoaie[28], în paza sfinților și a îngerilor lui Dumnezeu". În mintea acestei fe-

28. În original, *striges*. În conceptualitatea locală, *"strigoaie"* desemnează un "suflet" cu puteri malefice, de obicei feminin, al unei persoane în viață. *(N. red.)*

BCU "MIHAIL KOGĂLNICEANU" UNIVERSITY LIBRARY

mei, vrăjitoria și creștinismul se amestecau în chip indisolubil, și-mi părea cu neputință să mai separ – fără artificii formale – ce ținea de creștinism și ce nu: ca s-o înțelegi, trebuia să imaginezi acest continuum. Deochiul era, așadar, adus de niște "suflete" care hălăduiau noaptea, ieșind, în somn, din trupurile viilor, dar puterile malefice puteau fi conjurate, din fericire, chemînd în ajutor cetele cerești și rostind "Tatăl Nostru".

N-avea niciun sens să contrazic interpretările Mariei, chiar dacă eram mult mai convins de virtuțile curative ale aspirinei și ale antiinflamatoarelor. Pentru Maria însă, nu era nicio contradicție în ce făcea, gîndirea ei sincretică integrînd entității magico-creștine și medicina modernă, la care apela și ea cîteodată. Totuși, după cîte spunea, "leacurile doftoricești" erau bune numai la tămăduit efectele răului, dar n-aveau nicio putere asupra cauzelor lui. Acestea erau produse de forțe mult prea puternice, care sălășluiau dincolo de sferele acțiunii umane și nu puteau fi mințite cu ventuze, pilule sau injecții; țineau de domeniul transcendentului și numai descîntecul avea putere să le țină-n frîu și să le neutralizeze efectele malefice. Vorbele pe care le rostise ea, cu o intonație aparte, în același timp surdă și intensă, îl chemau împotriva strigoaielor pe Dumnezeu, cu toate cetele sfinților și îngerilor lui, ca deținători ai puterii de a alunga răul în afara spațiului familiar și a ținuturilor omenești, într-un tărîm de a cărui materialitate nici nu se sinchiseau muntenii mei, unde, zice-se, curge lapte și miere, la Marea depărtată, care, în această țară creștină, trimite cumva și la pescuitul miraculos din Biblie.

Să nu ne lăsăm înșelați totuși: miza acestor "contravrăji" nu era în chip esențial de ordin psihologic, chiar dacă puteau trimite și la așa ceva; era vorba mai puțin de compasiune pentru durerea unui copil (căci acești țărani au o anume asprime și duritate), cît de nimicirea unui blestem aruncat asupra familiei și de un afront făcut stăpînei casei. Așa se explică responsabilitatea cvasimetafizică a Mariei față de noi, față de satul întreg, dar și față de Ceruri – de împărăția lui Dumnezeu, cum ar fi spus bătrînul diac. Căci, după cîte pricepusem, la urma urmei nu mie sau familiei mele ni se voia răul, ci Mariei. Arșița și chinul fetiței asta dovediseră.

După cincisprezece zile, iată-mă din nou singur. Maria mă sfătui să-i fac o nouă vizită bătrînei din vîrful dealului. Cînd am ajuns, moșneagul ei era tot acolo, proțăpit pe meterezul povîrnișului, în paza sanctuarului său. Nu mai era ghețuș, dar în urma dezghețului rămăsese o zloată la fel de parșivă. Semăna, moșneagul, cu un pitic din cărțile pentru copii, un pitic soios, îmbrăcat într-o buleandră grotească, tăvălită prin noroi și bălegar, prea mare sau prea mică. Sătenii îl mai chemau să spele cîte-un mort și-i dădeau de pomană vreo haină a celui trecut în lumea dreptților. Proțăpit acolo cum era, bombănea și mormăia-n neștire, stuchind din cînd în cînd cu năduf. Dar fără știutele gesturi de amenințare și înjurături; ba pare-mi-se că luat la refec era, de data asta, cîinele:

– Stai cuminte, nebunule, stai cu tata, stai, ce dracu! zbiera el la cîine, care se culcă imediat, cu coada-ntre labele din spate.

– Hristos a înviat! am zis eu, simplu.

– Adevărat a înviat, răspunse el, adăugînd apoi, repezit:

– Ce cauţi aici?

– Am venit s-o văd pe nevasta ta, uncheşule.

Rămase o vreme fără glas, apoi, iar, repezit:

– Hai, intră!

Îmi deschise uşa strîmtă, se dete înapoi ca să mă lase să intru şi strigă în urma mea:

– Tu, Irina! A venit un domn să te vadă!

Îndată ce trecui de pragul pe jumătate curbat, într-atît era de joasă uşa, m-a izbit un miros pestilenţial, de-a trebuit să-mi stăpînesc greaţa ţinîndu-mi respiraţia; apoi îmi aprinsei pipa în speranţa că voi putea domoli putoarea cu fumul tabacului. Încăperea era cufundată într-o penumbră densă, contrastînd violent cu lumina de primăvară şi cu pastelul colinelor abia înverzite. Cum nu vedeam pe nimeni, zisei şi eu:

– Hristos a înviat!

Îmi răspunse o voce răguşită şi spartă, venită din fundul odăii, în vreme ce ochii mei, obişnuindu-se cu penumbra dinăuntru, ghiciră o formă imobilă aşezată pe un pat:

– Adevărat a înviat!

După un lung moment de tăcere, vocea mă descusu:

– De unde vii? Ce cauţi aici?

– Vin de la *Maria lu Mihai*. Ea m-a sfătuit să vin la dumneata, mătuşă, să vorbim despre bobi şi ierburi de leac.

Din nou tăcere, apoi:

– Eşti învăţat, ştii să scrii *cu o pană de canţelarie,* aşa că şi leacurile le ştii mai bine ca mine.

– Pe-ale domnilor le ştiu, dar voi să le aflu şi pe-ale ţăranilor.

Fusesem de altmineri prevenit: cu Dejoaia nu te joci. N-avea rost să mă iau în gură cu ea, trebuia doar să găsesc un moment potrivit pentru a-mi preciza rostul vizitei. După această intrare în materie, ea continuă să mă descoasă, iar eu să-i răspund. Cum de stăteam în gazdă la Maria? Cum se purta cu mine şi cu alţii? Mîncarea era bună, îndestulătoare? Căută să afle şi cu cine mă întîlneam, cine mă primise şi cine-mi trîntise uşa-n nas, cu cine mă sfădisem. Pe toate le ştia, dar voia să mă audă pe mine spunîndu-le. Pe scurt, îşi iscodise şi ea clientele în privinţa mea şi acum încerca să vadă dacă spusele noastre se potriveau. Cu alte cuvinte, mă făcea să-i simt puterea. Răspunsurile mele rămîneau însă în mod voit imprecise, vag afirmative sau reduse la cîte un *hm!* dilatoriu. Vorbea într-un grai arhaic, complicat de fonetica gurii ei ştirbe, care mie unuia îmi părea foarte greu de priceput. În această primă întrevedere am încercat să-i dau de-nţeles că nu mă lăsasem păcălit de strategiile ei, că le dibuisem rostul. Convorbirea noastră dură în jur de un ceas, apoi, după

o tăcere lungă, îmi făcu semn că vizita se terminase. Trebuia să plec. Am plecat satisfăcut, neştiind că vreme de două luni de primăvară, voi veni la ea de două ori pe săptămînă pentru a discuta despre ghicit şi farmece de dragoste.

Nu era niciun mister în schimbarea ei de atitudine. Îi dădusem suficiente dovezi de bună-credinţă, acceptasem ca fiica mea să fie supusă discursului şi practicilor "contramagice" pentru a salva onoarea Mariei. Tot satul o aflase, preotul în mod sigur ştia, căci îi mărturisisem eu însumi, dar bătrîna Dejoaie o aflase înaintea tuturor. Aşa că nu mai eram străinul veşnic bănuit de rea-credinţă – oricît de jovial şi omenos ar fi părut, pus pe glume şi gata să bea cu oricine. Ţăranii cunoscuseră şi şmecheri dintr-ăştia, buni să le-nşele încrederea şi apoi să-i fure. Ieşisem aşadar din raportul subiect-obiect specific unei anchete, din simplul acord verbal cu spusele altuia, pentru a da dovezi tangibile ale încrederii mele în puterea vrăjilor şi a descîntecelor. Maria îndepărtase primejdia şi dase repede de ştire. Eram, aşadar, un părtaş la victoria ei; nu mai eram străinul cu intenţii îndoielnice, ci un *domn* de toată isprava, chiar dacă un pic ciudat în felul lui.

M-am întors aşadar la Dejoaia şi am constatat că ştia o mulţime de lucruri despre virtuţile medicinale şi magice ale plantelor, despre dublul lor efect curativ, fizic şi psihic, mai ales cînd era vorba de suferinţele dragostei, atît de frecvente în acest univers în care alianţele matrimoniale se făceau încă din interes material şi social, în funcţie de statutul ierarhic sau de soluţiile aduse problemelor iscate de ridicarea noilor îmbogăţiţi, de vreo douăzeci de ani încoace. Relaţiile dintre tineri începuseră să fie influenţate de viaţa urbană, şi uneori nu se mai potriveau deloc acestor imperative care făceau din fiecare mariaj fructul unei lungi, dificile şi subtile negocieri.

Venea lumea de peste munţi şi văi s-o vadă pe Dejoaia şi să le ghicească viitorul în dragoste. Cel care venise s-o consulte arunca pe tăblia mesei un pumn de bobi de fasole (cincisprezece la număr), în trei culori (albi, roşii şi pestriţi), iar ea citea în desenul făcut de bobi. La început, se uita îndelung la dispoziţia generală a bobilor, apoi începea să bibilească fiecare bob cu degetele ei uscate, punînd întrebările-test prin care mă trecuse şi pe mine cînd ne văzusem prima oară. Era felul ei de a controla nişte informaţii pe care le deţinea deja şi de a cîntări intenţiile pacientului. Dacă-l simţea nesincer, nu-i mai ghicea. Totuşi, cazul meu era plin de obstacole neprevăzute, care complicau problema. Despre mine, nu ştia decît ce aflase în lunile (cam cincisprezece luni, în vremea aceea) petrecute în valea Cosăului. Era prea puţin pentru a drămui rostul unui om. Aşa că, fără ca eu s-o pot contrazice sau dezminţi, a hotărît să vin s-o văd, dar nu pentru a vorbi despre plante şi magie în general, ci pentru a-mi ghici de dragoste. Îmi puse tot felul de întrebări despre familie, despre viaţa conjugală, despre rudele, prietenii şi vecinii din Franţa, la care eu încercam să-i răspund în termeni cît mai de-nţeles. Eram constrîns, aşadar, să-mi reformulez viaţa mea pariziană în categorii specifice relaţiilor sociale din sat. Un excelent exerciţiu, care-mi permitea să-mi dau seama unde, cînd şi cum foloseam un discurs potrivit. Faptul că nu cunoştea locurile în care trăiau familia, vecinii şi prietenii mei

îi îngreuna treaba, în schimb, de fiecare dată cînd o vizitam, mă trăgea de limbă în privința relațiilor mele din sat, de pe vale și de la oraș – la Sighet. Faptul începea să mă stingherească. Interpretările ei purcedeau apoi din premisele faptului că-mi părăsisem familia pentru a veni să trăiesc aici. Lăsasem, așadar, mînă liberă pretendenților să-mi curteze femeia și fata cea mare (care avea atunci paisprezece ani) și să-mi fure avutul (*stătut,* în graiul vechi, *gospodărie,* în limba mai actuală). Una peste alta, pentru cine împărtășea aceste credințe, nori negri aveau să se abată asupra mea.

Deși boala o țintuise la pat, cunoștea în amănunt tot ce se petrecea în sat și în ținuturile din jur, fiind pusă la curent de soț și de musafiri. Însă întrebările-test pe care le punea în vreme ce ghicea în bobii aruncați pe masă se bazau pe convingerea fermă că pacientul venise la ea fiindcă picase în ghearele Necuratului, în feluritele sale chipuri, fiind lipsit, prin urmare, de protecția divină. Tocmai fiindcă îi ajunseseră la urechi manevrele de prestigiu și invidie iscate în jurul meu, în direcția Mariei, socoti ea că dracul își vîrîse coada. Căci toți cei care se găsesc într-o stare de slăbiciune cad pradă urzelilor lui. Maria, de pildă, se găsea într-o stare de slăbiciune, forțînd prea mult soarta și culegînd prea multă faimă de pe urma mea; iar eu eram slăbit de două ori: pe de o parte, pentru că eram departe de *stătutul* meu și, pe de altă parte, pentru că mă aflam într-un loc care nu-mi oferea nicio protecție, adică fără familie, fără neam, fără nume, fără o casă a mea, fără un loc în biserică, fără mormintele străbunilor la care să mă rog și să-mi mărturisesc păcatele, fără putința de a împlini riturile ce invocă prezența transcendentului. Viața mea pariziană, asupra căreia ea proiectase ordinea satului, fusese chipurile atît de zguduită, încît forțele malefice se strecuraseră printre spărturi, amenințîndu-mi rațiunea. Deochiul pe care Necuratul – prin cîteva cozi ale lui – îl aruncase asupra mezinei mele n-ar fi fost decît un prim avertisment... aveau să urmeze și altele, mai grozave...

Sub pretextul începutului riturilor transhumanței, am pus punct întîlnirilor noastre. Nu mai puteam, pe de o parte, să mimez credința în ce spunea ea, iar pe de altă parte, îmi dădeam cumva seama că eram obiectul unei manipulări ale cărei dedesubturi îmi scăpau. Maria, Dejoaia ori o altă persoană avea interesul să mă aducă în acea stare de nesiguranță și de angoasă care, potrivit categoriilor ei interpretative, socotea ea că m-ar putea face să plec... Maria nu cred să fi fost, căci, de cînd trăiam în casa ei, ticluirile ei pentru a-mi influența comportamentele sau deciziile fuseseră altele – în primul rînd, mult mai directe. Cît despre Dejoaia, nu cred că era decît un mijlocitor capabil să-i facă pe alții să-și verbalizeze "obiectul dorinței" – finalitățile unei strategii amoroase, grație puterii sale de a ghici viitorul în bobii-zaruri –, însă puterea sa vizionară nu era decît un instrument al acțiunii celuilalt. Cine mai rămăsese? Păi, toți cei care mă voiau dus de-aici – și nu erau puțini. Dușmani ai Mariei și ai lui Mihai, ai interlocutorilor mei și ai țăranilor nobili cu care-mi petreceam serile, poate și cîțiva birocrați de la județ, incomodați de prezența mea aici, sau poate cei – încă și mai discreți – care nu acceptau prietenia mea cu popa. În fine, destui.

B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI

Dejoaia era săracă lipită. Ea şi bărbatu-său n-aveau decît cocioaba aia cu pereţii din bîrne prost tăiate şi lipite cu pămînt, cu un petic de grădină în faţă, o bucăţică de pămînt prea rece pentru cultivat porumb, pe coasta dinspre miazănoapte a unui deal, şi un grajd dărăpănat în care-şi ducea zilele mîrţoaga pe care Deju o-nhăma la căruţa lui prăpădită cînd mai făcea cîte-o muncă ici-colo (tăiat şi adunat vreascuri, cărat dovleci, porumb şi fîn). Erau cumva de rîsul satului, dar vecinii lor îşi făceau datoria, miluindu-i cu cîte ceva din preaplinul lor. De fiecare dată cînd sărbătoreau vreun eveniment, Deju şi Dejoaia îşi primeau partea lor de ospăţ. Dacă vreun vecin tăia porcul (sau chiar dacă nu era un vecin, ci un om din celălalt capăt al satului), stăpîna casei avea grijă să le trimită o bucată de cîrnat, una de slănină şi o bucată de carne – ba poate şi-un sfert de pălincă. Eu însumi îmi plăteam "şedinţele" jumătate în bani, jumătate în natură: într-o zi îi aduceam ouă, în altă zi o găină, pălincă, lapte, smîntînă, brînză, iar moşneagului îi dădeam tutun brun, franţuzesc – după care era înnebunit. Observasem că nu trecea zi fără să primească de pomană niţel lapte sau nişte brînză cu care să-şi mai întremeze prînzul, altminteri extrem de frugal: o *tocană* amărîtă sau nişte varză fiartă cu un boţ de slană. Pentru "şedinţele" sale, Dejoaia cerea o plată derizorie: trei, patru sau cinci lei.[29] Dar tocmai din această modestie îi venea forţa şi puterea, lumea ştiind că nu pofta de cîştig îi comanda activitatea (cum sentîmpla cu vracii de la oraş), ci un har divin, care-i fusese oferit pentru a-i ajuta pe oameni să-şi controleze mai bine dorinţele. Ea vedea – şi prin asta putea să modifice oarecum cursul "acestui obscur obiect al dorinţei", însă nu putea neutraliza cu totul mecanismul menit să contrarieze strategiile matrimoniale cele mai aranjate.

În multe privinţe, acest cuplu de bătrîni ilustra tot ce era mai arhaic în viaţa satului. Sărăcia lor nu era fructul unui eşec pricinuit de experienţa nefericită a societăţii industriale; nu se întorseseră în ţinutul natal, pentru a-şi duce acolo zilele de azi pe mîine, la umbra protectoare a mormintelor strămoşeşti. Dovedeau pur şi simplu neputinţa unora de a se adapta la mutaţiile în care fusese angrenat satul. Ţărani de condiţie joasă, lucrători cu ziua veniţi aici de pe altă vale, nu voiseră să plece din sat pentru a munci în altă parte, într-o uzină, pe şantiere publice sau ca muncitori agricoli în marile gospodării de stat, în sud, în Valahia, în Dobrogea sau în Bărăgan, ori mai la vest, în Banat. Trăiseră multă vreme din activităţile pe care le presupune un sat necolectivizat. Ea lucra ca spălătoreasă ori ajuta la prăşit porumbul, la scosul cartofilor ori a sfeclei; la nunţi sau la botezuri mai importante, servea la masă. El cosea, săpa, ajuta la clădirea caselor, la cărat fîn, pămînt, pietre pentru astupat gropile, la turnat ciment etc. O viaţă de mizerie şi o acceptare a mizeriei greu de înţeles. Spre patruzeci de ani (în 1976 avea şaizeci şi şase), Dejoaia şi-a dat seama că are darul ghicitului, dar nu s-a folosit de el; doar cînd a fost prea tîrziu, cînd reumatismul începuse s-o ţină la pat şi cînd nu mai trăiau decît din mila

29. E vorba de valoarea *leului* (unitatea monetară a României) din 1976.

altora, a profitat și ea de el, între două crize de dureri. De atunci ocupă un loc cardinal printre figurile ce reprezintă spiritualitatea satului. Împărtășind același spațiu de credință cu bătrînul diac, ea întruchipa fața cealaltă și, împreună întruchipau unitatea vechii lumi, ai cărei ultimi supraviețuitori erau. Diacului și preotului le revenea grija de a invoca Sfînta Treime, iar văzătoarea avea datoria de a desface lucrul Dracului, în trebile dragostei și ale sexelor. Săracă lipită, se bucura totuși de o putere reală – puterea cuvintelor asupra oamenilor, cu condiția să fi renunțat la favorurile materiale. Cînd și-a dat duhul, în 1981, nimeni n-a fost în stare să-i ia locul.

FIGURA PREOTULUI

După ce regimul comunist îl lipsise de orice putere concretă, cam în aceeași situație ajunsese și preotul: în principiu, nu-i mai rămăsese decît puterea cuvintelor.

Dacă l-ai fi văzut pe trotuar, pe peronul gării sau la tejgheaua unui magazin, nici n-ai fi zis că e un preot ortodox; părea mai degrabă un preot de țară catolic, postconciliar. Spîn și modest îmbrăcat, ca un mic funcționar de provincie. Iarnă sau vară, purta aceeași haină gri și aceiași pantaloni negri, tociți, aceiași bocanci obosiți, iar de la primele zile mai frumoase, își dădea paltonul fără vîrstă, cu blană de oaie pe dedesubt, și căciula roasă de astrahan negru la schimb cu un impermeabil cenușiu, la fel de ponosit, și o pălărie maron, lustruită și ea de atîta purtat prin vînt și ploi. Eleganța sa autentică nu se vădea decît în biserică, în timpul slujbei. Avea un stil care combina gustul pentru amănuntul de calitate (calitatea tămîii, de pildă, sau a cusăturii unei odăjdii, a formei unei cruci etc.), frumusețea și grația gestului de binecuvîntare și ridicare a potirului, splendoarea cuvîntului și a cîntului. Retras între aceste dealuri situate la mii de leghe de mondenitatea urbană, se vedea că în micile detalii, în felul în care mînuia tacîmurile la masă, în care gusta vinul și în care slujea liturghia, M. păstrase vii amintirile unei tinereți petrecute în preajma capilor bisericii ortodoxe române. Fiu de preot, strănepot al patriarhului Miron Cristea, la douăzeci și cinci de ani acceptase, după cîțiva ani de temniță, această parohie uitată de lume, pentru a se depărta de nesiguranțele vieții de la oraș.

Parohia din Breb (care cuprindea și sătucul Hoteni, cu cele cinci sute de suflete ale sale) contrasta cu situația generală a satelor din Maramureș, neoprotestanții fiind aici în număr mic. Mai întîlneai cîțiva bătrîni baptiști, cîțiva adventiști, patru sau cinci penticostali și vreo două cupluri de martori ai lui Iehova. Prin alte părți, în unele parohii din valea Izei, preoții n-o duceau deloc bine. La Glod, de pildă, mai bine de jumătate dintre locuitori trecuseră de la ortodoxie la diverse culte neoprotestante. Bizar spectacol să-i vezi pe țăranii ăștia, în straie tradiționale, adunați într-o șură izolată pentru a celebra culte atît de străine de tradiția orientală și rurală!

Pe lîngă schimbările politice și economice, acest ținut nordic al României suportase, în 1949, și un traumatism religios. Uniți cu Roma (greco-catolici) în marea lor majoritate, țăranii români (dar și rutenii din două văi curmezișe pe Tisa) și preoții lor fuseseră constrînși să aleagă între ortodoxie și deportare! În afara cîtor-

va mai curajoşi, adevăraţi sfinţi, nestrămutaţi în credinţa lor, întoarcerea la ortodoxie a fost acceptată, în ciuda micilor puseuri de revoltă armată din munţi. Lovitura dată greco-catolicilor a fost rodul unei alianţe, cît se poate de balcanice, între Patriarhia ortodoxă din Bucureşti şi Partidul Comunist Român: prima căuta să-şi recupereze enoriaşii din Transilvania şi din Ungaria, pierduţi la începutul secolului al XVIII-lea, cel de-al doilea urmărea să zdrobească independenţa relativă a unei biserici legate de Roma. Cu toate acestea, o minoritate de ţărani "ultramontani"[30] a ales să fie fidelă Romei, şi nu liturghiei greco-catolice în româneşte, preferînd cultul catolic latin din bisericile maghiare din oraşele învecinate. Cei mai mulţi însă au preferat să accepte modificările presupuse de întoarcerea la ortodoxie. Ce puteau face? Şi totuşi, neghiobia prozelitistă a unor popi sosiţi aici, în misiune, din regiuni ultraortodoxe, ca Moldova, i-a împins pe mulţi ţărani spre neoprotestantism – eroare de strategie evidentă, efect al unui prozelitism încuiat.

M. sosise în Breb în 1953, cu misiunea de a pune în ordine o parohie care nu mai avusese un preot permanent din 1949. Chiar dacă ieşise dintr-un seminar ortodox din Transilvania (mitropolitul Transilvaniei, Miron Cristea, fiind ales în fruntea patriarhiei nou create a României Mari de sinodul din 1925), M. a înţeles că era mai bine să facă şi unele concesii tradiţiei uniate dacă voia să-i aibă de partea sa pe diaconi şi consiliul parohial, fără de care n-ar fi putut cîştiga încrederea celorlalţi enoriaşi. Şi nici măcar nu era vorba de Filioque![31] – chestiune de teologie prea complexă pentru teologia populară, ci de cîţiva sfinţi romani (de sfînta Bernardette de Lourdes sau de sfînta Tereza a Copilului Isus), de folosirea apei sfinţite de la Lourdes şi de cîteva habitudini de limbaj, de pildă de păstrarea lui *Spiritus sanctus* (latinesc, specific cultului uniat), în loc de *Sfîntul Duh* (slavo-românesc). Căci la ce bun un prozelitism religios intolerant, dacă se solda cu pierderea enoriaşilor? Nu se purta aşadar ca un preot militant, ci, *mutatis mutandis,* conform tradiţiei unui *Aufklärer* transilvănean pentru care parohia religioasă e dublată de un apostolat social, unde preotul nu e doar mijlocitorul uns al divinităţii, ci şi omul cultivat şi educat, care-şi ajută enoriaşii să se adapteze progreselor tehnicii. Mîndru prin educaţie, îi fusese dat şi lui să se confrunte la început cu ţîfna nobililor, cu zeflemeaua opincilor de rînd şi cu dispreţul cîtorva greco-catolici inflexibili, dar mai ales cu un arhaism ce-i era cu totul străin. A ştiut totuşi să plece urechea şi a învăţat multe. Ţăranii nu-l aveau la inimă, căci nici el nu era apropiat de ei, dar îl respectau şi îi ştiau de frică. Nu era, într-adevăr, tipul de preot jovial, petrecăreţ, care, din cînd în cînd, mai iese la

30. "Ultramontanism" – curent în cadrul catolicismului francez favorabil primatului papal din punct de vedere spiritual şi jurisdicţional (în special în ce priveşte numirea episcopilor), opus aşa-numitului "galicanism" (partizan al autonomiei bisericii franceze). *(N. red.)*

31. *Filioque* – una dintre marile pricini de disensiune dintre teologia greacă şi cea latină, ţinînd de purcederea Sfîntului Duh (Sfîntul Spirit, pentru catolici). Pentru ortodocşi, Sfîntul Duh purcede doar de la Tatăl; pentru catolici, atît de la Tatăl, cît şi de la Fiul...

un păhărel cu enoriaşii. Unora le părea prea auster, prea rigid cu sine şi cu familia lui, dar îi preţuiau demnitatea neştirbită în faţa autorităţilor, imparţialitatea în cazul inevitabilelor conflicte din sat şi administrarea fără corupţie a parohiei. Singurul faţă de care arăta supuşenie era episcopul său *ex cathedra*. Douăzeci de ani de stat aici nu-l schimbaseră deloc.

Vreme de aproape zece ani l-am privit cum bate satul în lung şi-n lat, dovedindu-şi – prin tot felul de activităţi – calităţile de intelectual-bun-la-toate. Pleca de-acasă cu noaptea-n cap pentru a spovedi un bătrîn neputincios, trecea apoi pe la cutare familie pentru a aminti de taxa bisericească neplătită, se oprea ici-colo pentru a asculta plîngerile unui părinte împotriva fiului său mai mare, căpos şi fugar de-acasă, pentru a linişti doi încăieraţi, pentru a studia oleacă planul unei case ori al unui staul, pentru a da sfaturi unui apicultor profesionist, a sugera un medicament unui bolnav sau a face, în locul *feltcerului,* o injecţie. Un sat de aproape două mii de locuitori nu e o sarcină uşoară. Apărea mereu cîte o casă nouă sau un staul ce se cereau sfinţite, altele care trebuiau purificate şi binecuvîntate după moartea cuiva, pentru depîngărirea casei; apoi cîte o slujbă, la trei şi la nouă zile, la şapte săptămîni şi la trei ani după înmormîntare. Trebuia respectat apoi cu stricteţe calendarul ortodox, praznicele tuturor sfinţilor mari şi toate posturile. La toate astea, se mai adăugau şi desele întruniri administrative ale episcopiei din Sighet şi, mai rar, cele ale diocezei, la Cluj, cu arhiepiscopul; mai erau, în fine, şi deloc puţinele întîlniri cu autorităţile civile ale cultelor la Baia Mare, capitala judeţului. Cînd se întorcea acasă, lua de coadă socotelile parohiei. Şi pe lîngă toate astea, în calitate de savant botanist recunoscut de autorităţile academice, lucra de cincisprezece ani la reactualizarea unui mare ierbar al Maramureşului. Mai avea în grijă şi vreo cincizeci de stupi, aşezaţi în grădina parohiei, şi nu uita nici de treburile domestice cotidiene, ca spartul lemnelor, dat o mînă de ajutor nevestei la hrănirea porcilor, repararea uneltelor, a unei porţi stricate, a unei streşini, şi, sarcina cea mai solicitantă dintre toate, primirea vizitatorilor, ascultarea păsurilor şi explicaţiilor, oferirea de sfaturi sau, după caz, probozeli.

Casa parohială, făcută din lemn, cu cinci încăperi mari şi un acoperiş înalt şi abrupt, cu ape magnific construite, acoperit cu şindrilă, cu prispă din lemn sculptat, n-avea nimic în comun cu o locuinţă particulară. Viaţa privată a preotului era, de fapt, o chestiune cvasipublică. Bucătăria mare, în care dădeai imediat ce intrai în casă, servea şi drept sală de aşteptare pentru cei care veneau, zi de zi, să-l vadă pe popa. Pe înserat, toate scaunele erau ocupate de musafiri palavragii, în vreme ce nevasta, cele două fete mai mari şi slujnica trebăluiau care-ncotro. Se nimereau aici vecini şi vecine, enoriaşi de tot felul veniţi să aducă lapte, smîntînă, unt, porumb, bostani – şi alte suplimente în natură la salariul preotului. Oamenii se întindeau la vorbă, mai beau un cîte un pahar de apă sau de pălincă, uneori chiar şi-o bere. Femeile îi cereau *doamnei preotese* poveţe culinare sau în legătură cu

cutare boală de copii, sau cum se coase o fustă, ori cum să întocmească un trusou pentru o fată care pleca la internat. Se strîngea acolo, șușotind și zumzăind ca într-un stup, un fel de concentrat al vieții rurale din sat și din împrejurimi. Lumea intra, rămînea vreo jumătate de oră și pleca. Erau și solicitanții aducînd care un purcel, care un curcan, care o damigeană de pălincă sau un vraf de scînduri pentru repararea porții cimitirului. Alții, care se achitau în corvezi, așteptau directivele de lucru pentru a doua zi: să cîrpească acoperișul cotețului de porci, ostrețele poiatei, să culeagă ultimele mere din livada cimitirului de sus, să lipească din nou cărămizile neascultătoare ale cuptorului din bucătărie, să sape grădina de legume, să cosească pajiștea. Animația scădea și sporea în funcție de perioadele anului. În caz de nuntă, tatăl venea cu fiul, iar mama cu fiica, să-i ceară "părintelui" să anunțe logodna. Uneori era mai mult de așteptat. Căci în salonul mare, încălzit de preoteasă cu asupră de măsură, cu acest prilej, "părintele" boteza un nou-născut. Aici, în Transilvania, pruncul nu era cufundat în apă, ca în sud, ci doar atins pe frunte cu apă sfințită, după ce fusese uns cu uleiuri de asemenea sfințite. Ceremonia era simplă, asistată doar de nași și nașe, în absența mamei, care trebuia să aștepte purificarea rituală înainte de a reveni într-un spațiu consacrat. Restul ritului, aducîndu-i laolaltă pe părinți, vecini, rude, se desfășura acasă, cu joc, muzică și cîntece, dacă se nimerea să nu cadă în post. După ceva timp, iată, grupul ieșea, înveselit și împodobit cu ce-aveau mai de preț: nașa mare se ivea prima, ținînd copilul înfășurat ca o mumie într-o păturică matlasată și brodată, acoperit cu o pelerină frumoasă de lînă colorată, ca să alunge deochiul, chiar și de-aici, din casa popii. Acesta venea în urma lor, fericit de a-și fi îndeplinit rolul într-un asemenea plăcut eveniment, poruncea slujniciei să aducă o sticlă de pălincă sau de vin și-i îndemna pe toți să ciocnească în sănătatea micului creștin. Alteori, în după-amiezi ca astea, după ce trăsese clopotul pentru vreun mort, în clopotnița lui de lemn, ciocnea și clopotarul un pahar; dimineața și seara, între deces și înmormîntare, venea să tragă clopotul și ecoul lui răsuna din vale în vale, pînă jos, la cîmpie, amintind viilor de trupul încă nestricat al mortului. Din cînd în cînd, una dintre fiicele mai mari ale popii, învățătoare la școala primară din sat, arunca o privire în odaia din mijloc, unde un grup de copii își făceau lecțiile, cu zarvă uneori, iar ea încerca să-i liniștească.

Pentru această familie, viața privată n-avea niciun sens; fiecare, în funcție de competență, de gusturi și talent, slujea satul cu mai multă dăruire decît responsabilii civili numiți anume de stat. M. știa acest adevăr, și-și făcea din el o chestiune de onoare și de mîndrie. Era felul său de a arăta puterii locale și comuniste că un preot tare în credința lui și priceput în cîteva domenii concrete nu e o cantitate neglijabilă. Și-a făcut astfel și mulți prieteni.

În ceea ce mă privește, îi datorez multe lui M. La începutul șederii mele aici, n-a pregetat să mă ajute, să mă prezinte țăranilor, chiar dacă punctele noastre de vedere asupra calităților pe care trebuie să le aibă un bun interlocutor nu coincideau întotdeauna. Pe lîngă faptul că mi-a deschis fără nicio rezervă registrele parohiale, că

era interesat de jocul graficelor care ilustrau evoluția demografică sau că mi-a făcut o hartă a habitatului de o mare precizie, era capabil să ofere și un tablou sintetic al evoluției economice, al schimbării obiceiurilor alimentare, al dispariției anumitor cutume și al apariției altora. Mi-a arătat și carnetele sale de observații etnobotanice – care mai tîrziu mi-au ușurat accesul la Dejoaia, căci înainte nu știam mai nimic despre numele și virtuțile florilor și ale ierburilor sălbatice. Mi-a împrumutat cu generozitate culegerile lui de poezie populară, întocmite în cei douăzeci de ani de cînd tot asista la căsătorii, ca să le pot compara cu ale mele. În fine, de-a lungul timpului, n-a pregetat să mă prezinte la Sighet, la Baia Mare, la Cluj sau la București unor diverse cunoștințe ale sale, cu ajutorul cărora am pătruns în medii ale societății românești pe care nu le știam.

Încetul cu încetul, casa parohială devenise o a doua mea casă. Cînd mi se întîmpla să am drum prin preajmă, adăstam și la ei cîteva clipe și schimbam o vorbă-două cu cei prezenți aici. Mi se oferea de fiecare dată fie o cafea, fie un pahar de pălincă ori o prăjitură, și apoi îmi vedeam de drum. În unele seri, se întîmpla să sosesc înainte de cină, și atunci, fără nicio vorbă, preoteasa ori una dintre fete mai adăuga un tacîm la masă. Și atunci se încingea una dintre interminabilele noastre convorbiri, de pe urma cărora am rămas cu atîtea amintiri și învățăminte. Avea o mare libertate a discursului. Sigur, cel mai adesea discuțiile noastre se întorceau, într-un fel sau altul, la sat și la ținuturile din jur, dar preotul atingea întotdeauna și chestiuni generale, de istorie culturală și politică, de etnografie, de filosofie și de istorie a religiilor. Școlit la liceul german din București, apoi la Facultatea de Științe din Cluj și apoi la cea de Teologie din București, avea o formație solidă, serioasă. Era un împătimit al radioului și asculta atît posturile oficiale românești, rusești sau maghiare, cît și programele difuzate de concurenții lor occidentali, Radio Europa Liberă, BBC ori Vocea Americii. Constatam cu uimire că acest om, care nu numai că nu ieșise niciodată din țară, dar trăia izolat în mijlocul Carpaților, putea – printr-o inteligență solidă și un spirit deductiv și comparatist – să emită judecăți de o mare finețe în privința lumii occidentale. Această luciditate provenea probabil dintr-o justă evaluare a efectelor politicii românești asupra zonelor rurale. Era unul dintre puținii privilegiați ai regimului anterior care-mi vorbiseră despre starea lamentabilă a țărănimii din această țară dinaintea celui de-al Doilea Război Mondial. Era nevoit, îmi spunea, să constate că mizeria dispăruse în mare parte de la țară. Ceea ce-l neliniștea erau însă consecințele funeste ale freneziei moderniste pătrunse în conducerea politică a țării. Invitat în calitate de reputat botanist la unele colocvii regionale, n-a ezitat (în 1979) să amintească, în fața aparatcicilor de la Partid, de catastrofa ecologică și sanitară care amenința Baia Mare și zonele din jur. Sigur, nu se putea conta pe el cînd venea vorba de lupta împotriva politicii antiavort a guvernului român – ca preot ortodox, era hotărît împotriva avortului, nu într-atît de rigid însă încît să le condamne la chinurile iadului pe nefericitele care recurseseră la el. Misiunea lui era mai degrabă una de gestionar al cotidianului, unul

care vedea că multe lucruri simple puteau fi îmbunătățite cu ajutorul unor oameni competenți și resposabili, iar nu a unor terchea-berchea cocoțați în posturi de răspundere în virtutea talentului lor de linguşitori și a vocației de slugi. Nici Occidentul nu scăpa ochiului său critic. De mirare, așadar, acest mărunt popă de țară, care-și formase prin lecturi și ascultarea cu atenție a radioului o viziune a lui cît se poate de realistă asupra probemelor economice la scară planetară! Era informat în ce privește bogăția Occidentului și a libertăților de care se bucurau cetățenii săi, dar nu uita niciodată să amintească faptul că aceste privilegii erau fructul dominației asupra acelei părți de lume numite Lumea a Treia, în care intra, mai mult sau mai puțin, și România. "Terții excluși", îmi spunea el, surîzînd. Ideile sale veneau, în parte, și din broșurile sociale ale misiunilor catolice pe care le primise de la un preot maghiar.

În acest context trebuie fixat și naționalismul său, caracteristic unui intelectual din Transilvania. Nu era xenofob, dar nici nu se culca pe-o ureche, cum se zice. Avea un soi de variantă mai elegantă și tolerantă a temei "nefericirii micilor națiuni din Estul european". Micile națiuni, credea el, n-au putut niciodată să-și împlinească năzuințele, fiind mai mereu părăsite la greu de marile puteri, în vremuri cînd Istoria se transforma în Tragedie. Cum să le ceri lor să fie curajoase, cînd chiar marii lor protectori – oricare ar fi fost ei în cursul istoriei – dovedeau laşitate? Cînd ajungeam să discutăm despre soarta românității, despre specificitatea culturii române, îl regăseam însă pe intelectualul animat de un populism economic, mai degrabă tolerant în privința etnismului, fapt surprinzător la un bărbat, fie el și preot, care trăia într-o societate atît de arhaică. Pentru el, armonia socială se baza – clasic pentru mentalitatea românească – pe un amestec de "protocronism" al culturii savante românești și de necesitate sincronică a dezvoltării științifice. Ceea ce determina umanismul unei reconcilieri generale și universale în teoriile sale de dezvoltare armonioasă a societății românești venea din fermitatea credinței sale creștine, dovedite zi de zi, și care, în plan personal, nu refuza nimănui posibilitatea de a ajunge la Dumnezeu. Pentru el, creștinismul era cu adevărat universal, în feluritele sale ipostaze. El a fost cel care le-a închis gura țăranilor cîrtitori la ideea alegerii mele ca naș de botez sau de cununie al cuiva din sat. "Domnul îi primește pe toți oamenii de omenie", le-a zis el, punînd capăt polemicii. Mulțumită acestui *nihil obstat* al său, după zece ani de zile, iată-mă naşul a aproape treizeci de fete și băieți, care, la rîndu-le, vor fi, pînă la moarte, finii mei. Iar dac-o fi să mor la Breb, știu că vor fi femei, rude simbolice de-ale mele, care mi-or boci la creștet.

Alături de acest preot, mai mult decît prin preajma birocraților culturii socialiste, ascultîndu-l pe el, în nesfîrșitele noastre convorbiri nocturne, am început să întrevăd acuitatea contradicțiilor din raporturile intelectualilor români cu țărănimea. Așa s-au înfiripat primele mele încercări de reflecție, dezvoltate apoi în paginile acestui volum. Îi sînt recunoscător însă și pentru multe alte chestiuni, la fel de impor-

tante. El mi-a dat primele lecții de teologie ortodoxă și m-a făcut să sesizez întreţeserea de magie și creștinism din teologia populară – amestec pe care el nu-l respingea; le cunoștea de altfel pe toate vrăjitoarele satului, cu tot arsenalul lor ritual, le spovedea fără să le afurisească, dar refuza, în ceea ce-l privește, să joace rolul preotului-vraci, de la care alți preoți nu se dădeau în lături, spre a-și mai rotunji astfel veniturile.

Prietenia noastră era nesmintită și solidă, nutrită de o stimă reciprocă și, din partea mea, dublată de admirație pentru acest bărbat modest și semeț în același timp, care-și mărturisea credința fără fanfaronadă în fața unei lumi pe care o alesese și care nu era totuși a sa. Prietenia dintre noi a fost, așadar, mai presus de diferențele profunde din perspectivele noastre asupra tradiției țărănești și a rămas încă în picioare, chiar dacă de mai bine de opt ani nu se mai sprijină decît pe un schimb arar de epistole. Și, totuși, știu că-n unele seri, în spatele iconostasului din bisericuța de lemn, un om care-mi știe necredința se roagă pentru mine.[32]

O DUMINICĂ ÎNTRE DANS ȘI CINEMATOGRAF

În fiece sat din România e măcar un cămin cultural, o cooperativă, o crîșmă *(bufet)* și un dispensar, care, în aceste regiuni muntoase și necolectivizate, sînt adesea instalate în vechi clădiri ale unor foști proprietari funciari expropriați. Aici, la Breb, era vorba de un fost han – un paralelipiped mare așezat pe un teren un pic înclinat, care, deasupra încăperilor de la parter, construite din pietre consolidate recent cu plăci de beton, avea un cat făcut din chirpici. Căminul cultural, biserica, școala elementară, gimnaziul și stația de insemninare artificială – aflate la oarece depărtare una de alta –, acestea erau clădirile oficiale ale satului. Prin cultura socialistă și învățămînt, prin schimbul de mărfuri, dezvoltarea specializată a creșterii animalelor în zonele muntoase și cultul Sfintei Treimi în biserica sa ortodoxă, satul nu se putea sustrage controlului autorităților politice, economice și spirituale. Nu era nici primărie, nici post de miliție – astea erau la șase kilometri mai încolo, în capitala județului. Din cînd în cînd, un milițian cumsecade și mai sărăcuț cu duhul ne făcea cîte-o vizită – un vajnic țăran moldovean într-o uniformă de un gri spălăcit, cu cizme grele de piele și fetru și încins cu un kalașnikov mereu fără gloanțe; dădea o raită pe la cunoștințele sale, bea un pahar de țuică ici, mînca o bucată de cîrnat sau de slană colea, iar la vremea cinei, nimerea fără greș la o masă îmbelșugată – după care își vedea de drum, pe două cărări. Mai discret, ofițerul de Securitate însărcinat cu buna ținută ideologică a satului, colonelul Bob, venea și el să prînzească, o dată-de două ori pe lună, la cîțiva informatori-"prieteni", de unde pleca cu desaga plină de știri, dar și de alte bunătăți. Altminteri, nici vorbă de știutele

32. Între timp, după redactarea acestui capitol, am aflat că preotul a murit. Fie ca aceste cuvinte să rămînă un modest omagiu al meu pentru acest om de o rară generozitate, de o inteligență subtilă și, *last but not least,* de un curaj neîndoielnic.

descinderi nocturne ale activiștilor veniți să-și recolteze cotele de dușmani de clasă, de vite, de cereale și de păsări. În aceste ținuturi multă vreme agitate, regimul Republicii Socialiste România nu mai avea nevoie să-și impună, după 1964, legitimitatea prin teroare imediată; iar în 1982, cu atît mai puțin.

Clădirea în care sînt acum cooperativa, bufetul, dispensarul și căminul cultural e veche și părăginită, iar cînd plouă, streșinile roase, găurite și prost fixate își varsă șuvoaiele chiar în fața intrării, în capul bietului client. În zece ani de zile, nimeni n-a dat ordin să fie reparate și nimeni n-a luat asupră-și inițiativa. Sala unde se vinde și depozitul de mărfuri sînt soioase, iar cooperativa, unde în principiu se vînd de toate – alimente, haine de lucru, țesături, material agricol, papetărie, cărți –, își prezintă mărfurile într-o harababură totală, în care gestionarul nu poate și nici nu vrea să pună ordine. Bufetul ocupă o cămăruță minusculă de la parter, cu o masă în chip de bar, unde tronează cîteva sticle cu alcool de proastă calitate, iar într-un colț stau îngrămădite recipientele unei beri cu miros de drojdie. Aici se întîlneau bețivii satului – săracii care n-aveau posibilitatea de a-și distila singuri băutura și cei care voiau să tragă la măsea netulburați de dojana nevestei ori a rudelor.

Dispensarul e instalat într-o altă cămăruță, sub cooperativă, nici asta sclipind de curățenie, dar măcar mai ordonată. E mobilată cu o masă de auscultare – recuperată din depozitele militare abandonate în 1918 de armata maghiară aflată în retragere –, așezată lîngă peretele din fața ușii, iar în stînga șade un dulap medical vechi, unde sînt așezate cîteva instrumente elementare de chirurgie și de stomatologie, cîteva licori dezinfectante în culori violente – Mercurocrom, soluție Dakin[33], albastru de metilen –, apoi cutii cu medicamente –antinevralgice, penicilină – și niște sirop de tuse. Sanitarul, un tip vesel, pus pe glume, le toarnă pacienților tot soiul de istorii licențioase, punctîndu-și diagnosticul cu vorbe de duh din tradiția orală. Prezent la datorie în fiecare după-amiază (între șase și opt), cu excepția zilelor în care participă la ședințe de Partid sau de sindicat pentru infirmierii din județ, în spitalul capitalei de județ, sanitarul e mereu ocupat toamna, iarna și la începutul primăverii. Cînd nu se îngrijește de propria gospodărie, cea mai mare parte a timpului și-o petrece alergînd de la o casă la alta, ici pentru a face o injecție unui om sau unui animal, colea pentru a scoate o măsea stricată, dincoace pentru a curăța un abces îndelung neglijat, mai la vale pentru a asculta o femeie însărcinată, mai la deal pentru a da o mînă de ajutor la asistarea unei vaci care fată și al cărei vițel nu șade prea bine. Născut în sat, a urmat aici școala elementară, apoi gimnaziul și doi ani la o școală de infirmieri din Craiova, în Oltenia; e un sanitar respectat și temut, căci, pe lîngă aptitudini medicale, posedă faima de drege-oase și aceea încă mai temută de vrăjitor; e așadar capabil dacă nu să vindece, măcar să aline chinurile unor boli sau accidente și, cu atît mai important, e un interpret reputat al originilor celor mai ascunse ale cauzelor. E o întruchipare perfectă a sincretismului cultural specific aces-

33. Fluid antiseptic pe bază de hipoclorit de sodiu. *(N. trad.)*

tei societăți rurale măcinate încă de spaimele ei ancestrale, dar gata să facă loc și unor tehnici bazate pe alt fel de cunoaștere; un sincretism care, pentru a cîrpi unitatea unei lumi brăzdate de atîtea fisuri ireversibile, duce ultima luptă a arhaismului pentru restabilirea unității vitale dintre suflet și corp, dintre om, animal și natură, așa cum a creat-o "Sfîntul Dumnezeu".

Lîngă hardughia căminului cultural, în spate, pe un teren mai ridicat, nu departe de casele înșirate de-a lungul unui drumeag noroios, se ridică un fel de hangar din lemn fără pereți, cu un tavan într-o rînă și un acoperiș prăvălit de șindrilă, plantat pe paisprezece stîlpi de lemn uniți printr-o balustradă deschisă pe laturile cele mai largi. Aici venea lumea *la joc,* în duminicile dintre posturile impuse de tradiția ortodoxă; *la joc* se adunau tineri și tinere buni de însurat și de măritat, dansînd, sub privirile iscoditoare ale satului, ale bătrînilor, rudelor și copiilor, în ritmul vechilor melodii pentatonice coborîte din negura istoriei aici, în Carpați, și cîntînd versuri canonice și improvizate, pe calapodul heptametric al prozodiei populare. Cînd vremea era frumoasă, bărbații mai în etate se așezau pe iarba din jur discutînd, jucînd cărți, mai ciocnind cîte o halbă de bere, în vreme ce femeile și copiii se învîrteau de colo-colo gătiți în ce aveau mai frumos, iar fetele așteptau să fie invitate la dans.

În ciuda aparențelor, treaba asta cu venitul *la joc* nu era decît o frîntură de tradiție. A fost o vreme, prin anii 1950, cînd dansul duminical fusese interzis. Epopeea proletară și internațională nu se potriveau cu ceea ce ideologii numeau, pe bună dreptate, obiceiuri ale unei alte vîrste, puțin compatibile cu spiritul ce animă lupta de clasă și dezvoltarea modernă a agriculturii. Înainte de instaurarea Republicii Populare (devenită socialistă), jocul de duminică era organizat în jurul cîtorva grupuri de vecini înrudiți, care întreținеau o severă competiție matrimonială și socială. Organizatorii unui dans, în genere doi sau trei tineri care făcuseră deja armata, tocmeau trei muzicanți – unul cu *cetera* (vioară), unul cu *zongora* (o chitară cu trei coarde) și unul cu *doba* – și cereau tatălui unei fete din vecini permisiunea de a organiza dansul în hambarul lui. Pentru tinerii celibatari era mereu vorba de atragerea la reuniunile lor a fetelor din alte grupuri de rude învecinate din sat. Aceste reuniuni nu erau însă întotdeauna pașnice – una-două se scotea cuțitul, iar gîlcevile dintre dansatori erau potolite cu ajutorul bătrînilor a căror înțelepciune a judecății era recunoscută. Dacă nu se cădea la pace, se ajungea atunci la o *vendetta* ce putea să dureze ani buni. Cînd, pe la mijlocul anilor 1960, regimul a renunțat să mai atribuie o valoare subversivă acestui obicei și a dorit să integreze majoritatea țăranilor în politica sa de unificare națională, a autorizat revenirea la jocul de duminică, cu condiția să nu mai fie expresia unei competiții sociale între grupuri de vecini, de rude sau între spițe de neam, ci o competiție culturală între cei mai buni dansatori remarcați de activistul de la Partid responsabil cu căminul cultural. Promovînd aspectul estetic și sportiv al acestei cutume, Partidul-stat recunoștea în fine o anume valoare a tradiției, controlînd-o și găsind în ea finalități ale folclorismului din epoca precedentă. Cu toate acestea,

tradiția se dovedea încăpățînată, chiar dacă reprezentanții locali ai puterii centrale dobîndiseră cîteva mijloace de a interveni asupra formelor de autoreglare a conflictelor din sat. Adusă într-un loc fix, în centrul satului, noua versiune a dansului de duminică traducea o mutație socială mai profundă, care modificase deja strategiile matrimoniale, pe fondul răsturnării ierarhiei nobiliare și a rețelelor de vecinătate: prima agoniza deja de la sfîrșitul Primului Război Mondial, iar acestea din urmă nu-și mai putuseră conserva caracterul genealogic după promulgarea legilor care schimbau modul de extindere și devoluție a proprietății funciare.

Încă de la începutul anilor 1950, în după-amiezile de duminică, activitatea căminului cultural era consacrată cinematografului, fiindcă puterea politică privea cinematograful ca o activitate pedagogică și militantă care putea să înalțe conștiința istorică, socială, politică și științifică a maselor, cu condiția să fie prezentate opere croite după principiile realismului socialist. Astăzi, generalizarea învățămîntului primar, taberele de vacanță pentru tineri, înregimentarea copiilor în organizațiile de tineret ale Partidului, festivalurile de folclor, radioul și televiziunea asigură continuitatea educației "revoluționare". Cinematograful s-a transformat și el încet-încet într-un divertisment, sînt prezentate unele filme ieșite din studiourile occidentale, care pot concura serios cu dansul de duminică. Or, cînd vremea e urîtă, cînd plouă sau ninge, căminul cultural se umple de băieți și de fete, care, perechi-perechi, pentru un leu și profitînd de obscuritate, practică hîrjoneli amoroase, fără a se sinchisi de imaginile proiectate pe cearșaful cîndva alb de lanterna magică a proiectorului, vechi și el de cînd hăul. Cele mai multe dintre filmele alese de o comisie centrală nu-i interesau deloc pe spectatori, cu excepția filmelor de serie B, polițiste și westernuri. Pocnete de revolver, tot felul de urmăriri în mașini luxoase, *saloon*-uri făcute harcea-parcea în bătăi homerice, reglări sîngeroase de conturi – toate astea confirmau o imagine vagă asupra Statelor Unite ale Americii, unde domnea violența fără limite, un lux fără egal și un spațiu neîngrădit de nimic. Spectatorii nu pricepeau însă mare lucru din trama dramatică și din linia discursivă a filmului; limbajul specific dramaturgiei cinematografice – *fondu-enchaîné,* cu schimbare de loc și de acțiune, lung plan-secvență urmat de un *flashback,* tăietură de montaj – nu le spunea nimic acestor spectatori, a căror înțelegere e modelată de povestea populară și care nu văd în imaginile cinematografice decît o succesiune de scene fără mare legătură unele cu altele.[34] Totuși, secvențele de western în care animalele, cirezile de vaci sau herghelii-le de cai ocupă un loc central erau prilej de comentarii pasionate: cît de bine erau crescute animalele, cum arătau caii, cum se comportau oamenii cu aceste animale, cum munceau – toate erau pritocite de-a fir-a-păr și pe baza lor era judecată și valoa-

34. La fel se întîmplă și cînd profesorii le cer elevilor să facă o compunere. Forța rostirii versificate este încă atît de puternică, încît cei mai mulți redactează subiectul în versuri heptametrice – măsură a unui discurs oarecum solemn.

rea personajelor. Pălăvrăgind cu ei după film, eram uimit să constat cît de mult rămăseseră totuși în afara temporalității și a modului de reprezentare proprii cinematografului, a metaforei sale istorice și sociale. Pentru ei, cinemaul nu era decît traducerea unor realități trăite de alți oameni, într-o altă lume, plină de mister, din care nu regăseau nicio urmă în propria lor experiență. Chiar dacă primiseră o educație după instalarea noului regim, acești tineri rămăseseră atît de ferm legați de tradiție, încît tot ce spuneau ei mă umplea de mirare. Plecînd urechea la sporovăielile și la certurile lor, mi-am dar seama că gîndirea țărănească nu poate înțelege sensul acestor imagini decît în spațiul a două ordini conceptuale. Prima ar fi cîmpul experienței empirice cotidiene, legate de muncă și de relațiile sociale, de obiecte, de oameni și animale deja cunoscute lor și previzibile în solicitări și reacții; a doua e livrată de jocul de oglinzi între spectacol și credință al riturilor, unde necunoscutul nu-și poate afla sensul decît în deja prefiguratul programului conceptual care doar el permite descifrarea prezenței Transcendentului în fiecare eveniment.

Între dansul de duminică și cinematograf, satul încerca, de bine, de rău, să conserve esențialul a ceea ce-i construiește și reconstruiește "ipseitatea": adică felul său de-a-fi-în-lume ca eternitate.

3. Rămas bun Carpaților

> "Trebuie să ne gîndim și la omul care uită unde duce drumul." (Heraclit, fragmentul 71)[35]

După toți acești ani în care am stat departe de Breb, de valea Cosăului, a Izei și de munții Rodnei, dintre atîtea și atîtea amintiri, primele îmi vin în minte peisajele de toamnă. Nu pot uita acele zile de vară scăpătată, zisă "a fetelor bătrîne", cînd soarele încă puternic la amiază, aurind pădurile și crîngurile, ținea departe iarna ce se vestea în diminețile răcoroase, în care iarba își bea roua îndoită cu cristale de gheață. Era în timpul ultimei mele călătorii în România, un stagiu mai scurt, de la începutul toamnei lui 1982. Am pornit cu noaptea-n cap către munte, pe drumul abrupt, presărat cu pietre mari, rotunjite și cu brazde adînci, formînd un șirag de bălți noroioase, în care piciorul se cufunda pînă la jumătatea gambei. Urcam încetișor, de-a lungul gardurilor de lemn, de fier forjat sau de ciment ce separă curțile de drum, salutînd ici fețe familiare, privind dincoace o familie întreagă prinsă în litania treburilor de zi cu zi: mulsul vacilor, hrănitul porcilor, rînitul bălegarului, înhămatul cailor pentru a aduna de pe cîmp ultimii coceni de porumb și bostanii mai grei. Mai încolo, în pofida orei matinale, se descărca o căruță de fîn adusă de pe îndepărtate pajiști, înainte să dea zăpada și să îngreuieze mersul acolo. Dintr-o curte vecină

35. Citat după *Filosofia greacă pînă la Platon, op. cit.*, p. 359. *(N. red.)*

auzeam grohăitul voios a doi purcei sortiți să umple masa de Crăciun, lăsați acum să umble în voie, ca "să facă șuncă". Peste tot, găini, rațe, gîște și alte orătănii cîrîie, măcăne, gîgîie și-și fac de lucru, scurmînd, ciugulind, bălăcindu-se, căutînd grăunțe, viermișori și un pic din iarba verde rămasă de astă-vară. Copiii, înfofoliți în scurteicile lor de lînă albă, cu picioarele înfășurate în obiele de pănură *à la russe* și încălțați cu opinci, se adună de prin vecini și, conduși de careva mai în vîrstă, se pregătesc cu larmă să coboare grupuri-grupuri spre școala situată mai la vale, în centrul acestui sat întins, locuit de două mii de suflete.

Mi-am urmat drumul avînd în urechi voci, strigăte, zgomote matinale și în nări fumul de lemn verde din vetrele cuptoarelor mari, cu etaj, amestecat cu acreala amoniacală a grămezilor de bălegar aruncat în spatele grajdurilor sau al gardurilor dinspre drum. Casele începeau să se răărească, separate de terenuri mai mari, dar și mai murdare, ici-colo se iveau cocioabe de pămînt cu o singură cameră, acoperite cu paie putrede, în care-și duceau traiul cîțiva amărîți, "venitură" cu căsnicii eșuate, și două cupluri bătrîne de țigani, care nu erau nici muzicanți, nici fierari, epave ale unei vieți vagabonde naufragiate aici, la piciorul muntelui, constrînși la a trăi din mila altora. Din fericire, mila creștinească nu s-a transformat și ea într-o retorică romanescă și se înscrie în credința fermă că păcatele vor fi iertate: așadar miluiește-i pe cei săraci, căci ei se vor ruga pentru sufletul tău – fapt foarte important în viața de zi cu zi.

În curînd am ajuns și la ultima casă – nu mai mult decît o ruină părăsită, la marginea teritoriului locuit. De aici încolo, pînă începe zona cu pășuni, își desfac evantaiul cîmpurile, livezile și pajiștile, înspicate ici-colo cu tufișuri și lăstăriș pitic. Ziua se întrema și peste tot în jur vedeam oameni muncind, cu spinările încovoiate. Unii arau, dădeau cu grapa și discuiau peste însămînțările de iarnă, alții coseau ultima postață de fîn; femeile săpau, dădeau cu cazmaua sau scoteau sfecla pentru nutrețul de iarnă; alți bărbați și femei tăiau, stivuiau și încărcau tije de porumb cu foile vestejite. Vocile oamenilor se întretăiau uneori cu lătratul strident al cîinilor hoinari de colo-colo, iar cîntecele femeilor se înălțau și-și răspundeau ca ecoul unei voci reverberate la infinit, în cele patru zări. Viața umană invadase toată țarina, dereticînd pămîntul deja greu de promisiunile anului ce avea să vină.

Urcam în continuare, încercînd să ocolesc primejdiile drumului înțelenit, care se pierdea, mai sus, în inima pădurii, pășind pe iarba moale ca o spumă. Am ajuns în sfîrșit pe culmea colinelor de la poalele muntelui, nu departe de locul primelor pășuni, cu iarba rasă și ciupită de bruma nopții. De aici, poți îmbrățișa cu privirea satul și valea strîmtă din josul lui, iar în aval, spre nord, spinările cîmpiei vălurite, înfășate în pînza ceților, dincolo de care se ghicește masivitatea sumbră a celor mai înalte vîrfuri din Carpați. Vocile umane răsunau încă, dar mai depărtat, mai vătuit de masele de aer încărcat cu vapori de apă; din cînd în cînd îmi ajungea la ureche un zvon uman, o onomatopee de îndemn pentru un cal care nu trăgea căruța cum trebuie; uneori se-nfiripa cîte-un behăit fricos de oaie și lătrătura furioasă a

dulăilor cu blana albă mînînd vreo turmă întîrziată de la păşune spre sat, la iernat. Trebăluirea febrilă pregătea repausul hibernal şi marile sărbători care aveau să-i ţină ocupaţi pe oameni pînă la primăvara viitoare.

Aerul burat al dimineţii pulveriza culorile, iar soarele ridica deasupra pămîntului straturi de ceaţă fină. Din locul în care mă aflam, depărtarea azurie a munţilor contrasta cu brunul neted al solului proaspăt arat şi grăpat şi cu petele negre ale miriştilor arzînd. Pe pajişti şi pe izlazurile îngălbenite care întrerupeau desenul terenurilor cultivate, se ridicau căpiţe de fîn rotofeie, ca pionii pe o tablă de şah uriaşă. În spatele meu, frunzişul fremătător al făgetului răsfrîngea reflexele aurii ale zilei. La mijloc, se vedeau lămurit bordeiele, coşmeliile acoperite cu draniţă sau cu paie şi casele împrejmuite de curţi noroioase, înşirate de-a lungul şoselei principale şi firul potecilor şi al drumeagurilor ce-o tăiau de-a curmezişul. Fumul se ridica din hornuri sau răzbătea prin acoperişurile de paie ori şindrilă şi, încărcat cu umiditate, rămînea o vreme suspendat în aer, nemişcat, nehotărît, la cheremul primei adieri care-l pierde în pîcla albăstrie de deasupra satului şi a văii.

Aşezat pe un trunchi tăiat, contemplu acest peisaj rural cu aluri arhetipice, iar auzul, pînă acum intens solicitat de sunetele din jur, s-a relaxat şi toate-mi par acum un freamăt indistinct al vieţii. Din punctul meu de observaţie, bărbaţii şi femeile ieşiţi la muncă seamănă cu nişte marionete roşii, negre sau albe, care mişună fără scop, ca şi cum un păpuşar divin le-ar orchestra mişcările. Către amiază, din depărtări, de undeva din munţi, răsună o *trîmbiţă* de păstor, ca un ultim cuvînt de mulţumire adus muntelui darnic şi primitor, înainte de a-l cuprinde linţoliul zăpezilor şi iarna grea. Un fel de rămas bun pînă la primăvara viitoare, cînd turmele vor urca din nou la păşunat, pe coaste; un rămas bun în care cunoscătorii acestor sunete tainice presimţeau bucuria marilor rituri de primăvară, sărbătoarea primului muls şi binecuvîntarea celei dintîi brînze, trimiţîndu-i pe unii cu gîndul la ospeţele cîmpeneşti care vor strînge laolaltă, într-o singură comunitate conflictuală, pe proprietarii mioarelor adunate într-o singură turmă şi familiile lor, gazde şi păstori, pentru agapele vestind o nouă vîrstă a belşugului. În aceste luni de fierbinte activitate, vremea riturilor rămînea prezenţa şi certitudinea perenităţii aceluiaşi: vom trudi şi mîine să ne găsim un rost pe lume, ca şi ieri, ca întotdeauna.

Mi-am încordat din nou atenţia, am plecat urechea, încercînd să sigilez în mine efectul de vrajă al acestor imagini şi al acestor sunete. Nu eram nici în vreme de sărbătoare, nici de muncă; mă aflam pur şi simplu într-o peregrinare a contemplaţiei, în faţa unui spaţiu al vieţii, în care, pentru scurt timp şi ca printr-o insinuare vinovată, o strecurasem şi eu pe-a mea. În felul meu, îmi luam acum rămas bun.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Postfață din 1989

Extras din jurnalul meu:

Breb, 20 noiembrie 1973

Doar intelectualii, mic-burghezii, negustorii și mai ales funcționarii de toată tagma erau naționaliști; astăzi, doar intelectualii, supraabundenta clasă de mijloc și birocrații de tot soiul sînt naționaliști. Ce mai rămîne din țărănime își apără mai întîi de toate supraviețuirea în comunitate, indiferent de puterea suverană. Pentru statul modern, e ceva radical acivic în această încăpățînare rustică. De aceea, toate mijloacele sînt bune pentru a o face să dispară. Nouă ne-a reușit asta; li se va întîmpla cu siguranță și lor. Nu sînt nici mai proști, nici mai puțin energici decît noi, poate doar un pic mai puțin perseverenți și sistematici...

Mă aflam de trei luni în Carpați cînd scriam aceste rînduri. Șaisprezece ani mai tîrziu, cu excepția cîtorva trăsături de stil, nu găsesc nimic esențial de schimbat în aceste afirmații. Lucrarea de față nu va fi urmărit, vasăzică, decît să dezvolte această intuiție inițială.

Paris–Les Spis, 1987–1989

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Postfață din 2007

Pentru prietenii mei români treji, dar și pentru cei deja răposați

De-aș trage cu calu'-n ham
Cîte-mi trebe nu mai am
De-aș trage cu bou'-n jug
Cîte-mi trebe nu-mi ajung
(Maria lu Mihai lu Ștefan)

Prolog

Această lucrare se epuizase de mult din librării și, de-o bună bucată de vreme, primul meu editor, Arcantère, pusese lacătul, dispărînd de pe piață. Constatînd că volumul era căutat încă de cititori, cîțiva buni prieteni ai mei, francezi, români și unguri, m-au îndemnat să scot o a doua ediție, augmentată cu o postfață care să pună în discuție și cei șaptesprezece ani de postcomunism. Nimic esențial n-a fost schimbat însă față de textul inițial, cît privește fondul interpretărilor. Mi-am acordat numai libertatea cu totul firească de a clarifica și preciza ceea ce mi-a apărut atunci, zic eu acum, uitînd-mă în urmă, așternut prea din pripă sau prea confuz. Am făcut și unele ajustări de stil și de lexic, am completat sursele bibliografice, amintind cîteva lucrări importante publicate după apariția primei ediții a cărții mele, iar pentru cititorii prea puțin obișnuiți cu istoria acestor culturi, cu evenimentele istorice, literare, etnografice și filosofice de aici, am adăugat cîteva note complementare.

Totuși, înainte de a intra în miezul subiectului, nu voi uita să amintesc cît sînt de îndatorat lucidității, înțelepciunii și independenței de spirit a unora dintre colegii și prietenii mei români și maghiari, întîlniți în perioada îndelungatului meu stagiu de profesor invitat la Universitatea din Cluj, între 1991 și 2003. În ciuda torpoarei generate de consensul cvasimafiot al vechilor-noi boieri intelectuali *(boierii minții)* în cîrdășie cu mari oameni de afaceri din mass-media, în ciuda soioasei atmosfere de servilism perpetuate indiferent de succesiunea regimurilor politice[1], intelec-

1. A se vedea Fr. Damé, *Bucureștiul în 1906,* București, 1907, reeditat în 2007, cap. X, p. 331–334.
L. Trotsky, *Les Guerres balkaniques 1912–1913,* Sciences marxistes, Paris, 2002, cap. III, "La Roumanie d'aprés guerre". [A se vedea și ediția românească, *România și războiul balcanic,* traducere și cuvînt-înainte de Radu Părpăuță, Editura Polirom, Iași, 1998 – *n. trad.*]
J. Reed, *The War in Eastern Europe,* New York, 1916, cap. XXIX, "La Roumanie en difficulté", ediție franceză, *La Guerre dans les Balkans,* Seuil, Paris, 1996.
P. Morand, *Bucarest, op. cit.*

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

tualii cărora le sînt eu îndatorat încearcă să mențină vie gîndirea critică. Scrierile lor, cursurile pe care le țin, atitudinea lor de cetățeni sau pur și simplu felul lor cotidian de a trăi fac onoare acestei țări, în vreme ce majoritatea zdrobitoare a elitei sale intelectuale nu face decît să repete papagalicește tot felul de clișee, de sloganuri și de joase trivialități, gata în orice clipă să ridice în slăvi, cu o duplicitate fără egal și fără rușine, cele mai proaste soluții politice, economice, sociale, culturale – și toate astea pentru a fi retribuită mai gras de către stăpîni și, din cînd în cînd, mîngîiată pe creștet.

Aceste spirite libere, luminate, cu dreaptă judecată, au știut să analizeze – fără a arunca anateme stupide și a bolborosi triste apologuri moraliste – ce a însemnat experiența comunistă, în complexitatea sa extrem de contradictorie, cu enormele ei scăderi în raport cu proiectul inițial emancipator, cu crimele ei, cu atît mai impardonabile cu cît erau comise în numele aceluiași măreț proiect, dar și – pentru o vreme – cu grandoarea sa incontestabilă, datorată curajului autentic al oamenilor aflați atunci în slujba ei. Acești oameni de azi despre care vorbesc acum vor înțelege, așadar, ce urmăresc în această postfață, spre ce anume privesc cu admirație și cui i-am rămas fidel.

În ce mă privește, niciun rînd din acest text nu ascunde vreo umbră de resentiment față de instituții a căror administrație coruptă mi-a pricinuit, nu o dată, neplăceri. De altfel, nu mă încearcă nici nostalgia pentru o lume rurală dispărută, căreia, adevărat, i-am apreciat, cu vreme în urmă, autenticitatea experienței existențiale, dar care nu era nici pe departe irenică – așa cum le-a plăcut și văd că încă le place încă să repete naționaliștilor protocroniști. Prin judecată dreaptă și într-o limbă folosită ca să spună lucrurile așa cum se arată ele sub ochii noștri, am încercat să caracterizez acești șaptesprezece ani, evitînd pe cît posibil capcanele limbii – veche grijă a gîndirii filosofice, apărînd cu întreaga ei acuitate încă din *Cratylos:* anume, să nu distorsionez, să resping simulacrul, să nu fac să treacă falsul drept adevărat, să spun lucrurilor pe nume și să-mi asum asta; altfel spus, mi-am dorit – în textul de față – să spun ticălosului că e ticălos și omului de ispravă om de ispravă; să spun măgăriei măgărie și unui lucru demn de laudă că e demn de laudă; iar unei false gîndiri, să-i spun verde-n față că e o falsă gîndire. Fiindcă ceea ce numeam noi odată umanioare, adică discursul omului despre sine însuși, despre semenii săi sau despre cei diferiți de sine, nu se enunță într-o limbă neutră, din afara interpretului, în domeniul neutralității axiologice, precum matematicile; umanioarele țin de o limbă naturală (care foarte adesea e și o limbă maternă) în care se scrie și se vorbește: un subiect vorbind, așadar, altor subiecți; el pune întrebări, transcrie, traduce, deci comentează și glosează. Se confruntă cu alegerea cuvintelor, a substantivelor, a adjectivelor, a functorilor logici, a articulațiilor acestora, dar și cu timpul verbelor, de pildă; tot acest mecanism lexical și gramatical contribuie, în urma unor alegeri adesea neexplicite, chiar nebănuite, la atribuirea unor sensuri diferite aceloraşi eveni-

mente... Străvechea dilemă a realității și a limbajului ridicată de Gorgias – insolubilă pînă azi și bună doar la "împăcarea contradicțiilor".[2] La urma urmei, cititorul singur va judeca sagacitatea interpretărilor mele sau, pentru a zice precum Wittgenstein în notele sale critice la *Creanga de aur* a lui Frazer, va cumpăni dacă discursul meu decurge dintr-o bună interpretare, adică din "aceea care le zădărnicește pe celelalte".[3]

Cînd în urmă cu aproape douăzeci de ani, mai precis acum optsprezece ani, redactam ultimul capitol al acestei cărți, intitulat "Rămas bun Carpaților", nu mă preocupa găsirea unei formule concluzive de efect pentru prima ediție a acestei cărți, care era și prima mea lucrare de anvergură bazată pe cercetările mele antropologice din România. Regimul nu implodase încă și, în ciuda *perestroikăi* gorbacioviene, nimeni, cu excepția celor mai puternici politicieni occidentali și sovietici, nu imagina un sfîrșit atît de grabnic pentru puterea comunistă din România, simbolizată de cuplul Ceaușescu. Îmi terminasem cartea cu trei luni înainte de sfîrșitul lor tragic, iar cînd la Timișoara, la București, la Cluj și la Brașov oamenii dansau pe străzi de bucurie, abia sfîrșisem de recitit ultimele corecturi. În pofida noilor evenimente, am decis să nu modific nimic esențial în lucrarea mea. Așa cum voi arăta mai încolo, consideram că această răsturnare era doar o expresie a radicalizării modernității în această țară, o modernitate accelerată, care-și intensifica expansiunea. În acord cu editorul meu din acea vreme, am publicat-o așa cum o concepusem. Căci, în fond, nu un Thermidor[4] camuflat cinic într-o revoluție populară (vom vedea mai încolo și de ce) putea modifica validitatea interpretărilor mele privind devenirea unui popor și realizarea lui ca formă și substanță a unui stat-națiune modern, cu toate instrumentele lui caracteristice: instituții politice, corpuri legislative, instituții de învățămînt, culturale și militare etc. Ca *persona non grata* în România din decembrie 1982, cînd am început redactarea ultimelor două capitole ale acestei lucrări, în septembrie 1988, mă gîndeam foarte serios că nu voi mai putea reveni prea curînd în această țară, cu atît mai mult cu cît, după expulzarea de aici, frecventam cu asiduitate Ungaria și pe cîțiva dintre disidenții săi mai importanți: János Kis, Mihály Vajda,

2. *Éloge d'Hélène,* § 4. [În românește, Gorgias, *Elogiul Elenei,* în *Filosofia greacă pînă la Platon,* vol. 2, partea a 2-a, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1984, p. 473–478, în traducerea lui Mihai Nasta – *n. red.*]

3. L. Wittgenstein, *Remarques sur "Le Rameau d'or" de Frazer* (traducere de Jean Lacoste), L'Âge d'homme, Lausanne, 1982.

4. *Stricto sensu,* e numele unei luni din toiul verii în calendarul republican instituit de Revoluția Franceză. Referința politică este însă la 9 Thermidor, an II (27 iulie 1794), cînd partizanii lui Robespierre, si el însuși, au fost eliminați (inclusiv fizic) de la conducerea statului de reprezentanții unei facțiuni a intereselor burgheze mulțumite deja de cuceririle Revoluției și, prin urmare, stînjenite de prelungirea radicalismului iacobin. Prin analogie, numele a ajuns să desemneze, în genere, o reacție contrarevoluționară în cadrul unei revoluții (Troțki, de exemplu, a analizat în acești termeni birocratizarea puterii sovietice în anii 1920). *(N. red.)*

G. M. Tamás, János Rékasi, Sándor Radnóti sau apropiaţi ai acestora, ca Gyula Benda, Péter Fábry, Elena Kazovski, tînărul Attila Melegh şi, *last but not least,* pe prietenul şi confidentul meu Zádor Tordai...

1. Experienţe trăite, impresii resimţite şi subiectivitate a interpretării

Imediat după neaşteptata şi "divina surpriză", charterele cu intelectualii francezi au început să curgă spre Bucureşti încă din primele zile ale lui ianuarie 1990, fiind întîmpinaţi aici ca ditamai personajele – pogorîte, pe spezele fondului de pensie al Uniunii Scriitorilor, spre a da binecuvîntarea lor bietelor făpturi danubiene. Reîntorşi în Franţa, intelectualii cu pricina povesteau, cui voia să-i asculte, că toţi scriitorii, poeţii, scoliaştii, eseiştii şi gazetăraşii ăştia din România erau nişte oameni minunaţi; că toată lumea asta era nu numai francofonă, dar – în ciuda aprigei dictaturi a noului "Dracula" carpatin – toţi erau (sau fuseseră) nişte anticomunişti convinşi! Dacă observaţia privitoare la limbă era încă, în acel moment, justă[5], cea politică semăna cu trăsnăile în care ne scaldă zi de zi jurnaliştii, "prostituînd – cum spunea odată Lukács – experienţele trăite şi convingerile".[6]

Aceste afirmaţii, larg răspîndite pe calea undelor, prin ziare şi în seminarii ad-hoc, îmi provocau la început foarte dezagreabilul sentiment de a nu fi trăit cu adevărat viaţa pe care credeam că am trăit-o în România şi de a nu fi hrănit, vreme de atîţia ani, decît himera unei singure imaginaţii, mai mult sau mai puţin delirante: a mea. Apoi, au început să-mi provoace dezgustul pentru toţi aceşti inşi care înşirau verzi şi uscate, îngroşînd trena voiosului anticomunism ce înnebunise toată presa. Căci, după căderea regimului comunist românesc, începuseră pariurile: cum şi unde o să cadă mai întîi comunismul mai departe, în Bulgaria sau în Albania? Se multiplicau scenarii care mai de care mai abracadabrante, dar, după neghiobiile monumentale ce ţineau loc de analize, nu era deloc greu să observi că nimic nu se întîmpla conform vaticinaţiilor livrate zilnic de specialişti sau de te miri ce scribălăi prin presă, cu tonul lor sigur, de "savanţi eruditi" turnînd banalităţi ornate cu pretenţii de ştiinţificitate. Dreapta judecată – dac-ar fi avut-o –, un realism judicios, un pic de perspicacitate care să dea la o parte mărunţişul nesemnificativ ale actualităţii şi cîteva cunoştinţe istorice serioase ar fi trebuit să-i coboare pe aceşti ventriloci ai gîndirii de-a gata spre o oarecare modestie, spre un pic de umilinţă în ce priveşte posibilitatea ipotezelor şi a conjecturilor verosimile. Toate aceste spirite nobile, înfăşurate în aroganţă vană, au uitat că specificul fundamental al acţiunii omului în *politeía,* cel definit de Aristotel ca *zóon politikón,* lasă mereu libertate devenirii (ceea

5. Astăzi, după intrarea tinerelor generaţii pe piaţa "muncii" intelectuale, e mult mai puţin îndreptăţită. Din punct de vedere lingvistic, Franţa a pierdut partida.

6. G. Lukács, *Histoire et conscience de classe,* Minuit, Paris, 1963, p. 129.

ce numim, *post factum,* istorie). Nimic nu e în chip definitiv predictibil. Sigur, nu e vorba de libertate pură și absolută, de libertate metafizică, ci de rezultatul mereu insolit, neobișnuit sau nemaiauzit al combinațiilor inopinate de situații și de acțiuni, unde, în același timp, frînturi de trecut moștenite, modificări imediate ale stării prezente prin acțiune umană și, în fine, reprezentări ale acțiunii în devenire, suscitate de speranțele viitorului, lasă poarta deschisă nemaiîntîmplatului. Astfel, în ciuda impresiei de revenire a trecutului, tot ce se petrece este de fapt nou și fiecare serie de evenimente a căror sinergie generează momentul inedit și potrivit al unei decizii, *kairós, virtù,* e așadar un *hápax.* Iată de ce, în ciuda pălăvrăgelii goale a moraliștilor de două parale, istoria nu dă lecții. Sigur, unele evenimente pot anunța cutare pericol, pot îndemna la punere în gardă, pot chiar să semene spaimă, totuși, nimic dintr-un trecut oricît de groaznic, dintr-o experiență oricît de abominabilă și readusă în memorie pînă la sațietate, nimic din toate acestea nu va opri cursul unei acțiuni care se desfășoară întotdeauna în prezent și ale cărei implicații sînt, în general, potențial crude și îngrozitoare. Istoria omenească și, mai precis, pentru ce mă preocupă pe mine aici, istoria modernității a arătat că antinomiile dintre interesele entităților politice lucrează în așa fel încît, atunci cînd mizează pe victoria cauzei lor ca viitor realizat, oamenii nu țin cont decît de raporturile de forță ale momentului prezent. Să recunoaștem, deci, să nu ne facem că plouă: aceia dintre noi care mai venerează încă răbdarea și perseverența conceptului, în sens hegelian, știau de multă vreme că aceste antinomii insolubile sfîrșesc prin a duce la război. O simplă lectură din Tucidide e de ajuns, căci așa trebuie înțeles acest prim text de analiză politică, *Războiul peloponeziac:* trecîndu-l prin rama celebrei formule a Clausewitz: "Războiul înseamnă continuarea politicii cu alte mijloace". Or, de aproape treizeci de ani, noi ideologii antipolitice în abordarea relațiilor internaționale – drepturi ale omului, ingerință umanitară sau democratică – dau naștere neputinței de a înțelege noile configurații ale forțelor politico-economice de după implozia URSS. Din acest moment, cuplul război-pace și politică (perfect euristic în vremea Războiului Rece) a fost îndepărtat în favoarea ideii de intervenție pentru impunerea democrației reprezentative (în versiunea Statelor Unite și a UE), inclusiv prin forța armelor, însoțind acest act, complet antidemocratic, cu filantropia pseudopacifistă a ONG-urilor pe post de alifie! Iată ce aburi ne întunecă azi mințile, din dorința de a ascunde oamenilor obiectivul imuabil al oricărui stat: puterea.

Odată încheiată această punere la punct, un pic cam lungă, e drept, dar tot la fel de necesară, pot să reiau povestea revenirii mele în România, cu aceeași neostenită uimire în fața banalităților politice înșirate zi de zi de intelectuali cu renume.

Fiindcă sub regimul comunist trăisem și muncisem în România vreme de aproape cinci ani; fiindcă, între octombrie 1981 și iulie 1982, fusesem angajat de ONU ca expert în științe sociale la institutul de învățămînt și cercetare finanțat de această organizație la București (CEDOR), am putut constata cît de supuși regimului

erau cei mai mulți dintre intelectualii, scriitorii, poeții și universitarii români. Unii îl slujeau cu zel, alții cu o anume moderație, dar niciodată trecînd dincolo de limita invizibilă, însă foarte palpabilă, a unei rațiuni practice bine temperate; alții, în fine, cei mai abili sau ceva mai puțin lași, se dedau simulacrului cu o delectare cinică. În schimb, în anii 1970, nimeni, cu două excepții – scriitorul Paul Goma și economistul Mihai Botez –, nu manifestase public vreo opoziție, de orice fel ar fi fost, în fața deciziilor imorale politic sau incoerente din punct de vedere economic, necugetate și de multe ori trase de păr ale regimului. Ei doi acționaseră la lumina zilei, iar nu în secretul dezbaterilor de tendințe din sînul instanțelor Partidului și ale instituțiilor culturale ori povestind în privat al enșpelea banc sau vorbă de duh care încondeiau neghiobia șefului suprem și a adjuncților săi. Iar pentru această crimă de lezmajestate, au fost expulzați. Disidenții anilor 1970–1989 puteau fi numărați pe degetele de la două mîini, cu condiția să le fie adăugați și cîțiva lideri ai muncitorilor care au știut să-și mobilizeze tovarășii de muncă pentru a cere guvernului condiții mai bune și mai sigure de muncă și aprovizionare. Cine-i caută pe adevărații disidenți n-are ce găsi nici la prea-gureșii parizieni de după emigrare, din anii 1970–1989, care, sub rațiuni politice, nu ascundeau decît meschine interese economice. Trebuiau căutați, în schimb – fie la Paris, fie în Germania, în Belgia, în Olanda sau în Italia –, aceia care, la sfîrșitul anilor 1940 și începutul anilor 1950, se ridicaseră împotriva instaurării regimului comunist... Nu se numărau aceștia printre amicii mei politici – nici pe departe –, dar se dovediseră curajoși, iar curajul, cînd viața îți este pusă în joc, e un lucru rar și deci cu atît mai mult merită reamintit. "Cel ce moare ca un erou pentru o cauză care nu e eroică rămîne, oricum, un erou", notase Ernst Jünger în jurnalul său parizian.[7] Mulți dintre ei, bărbați și femei deja în vîrstă, unii hodorogiți după ani grei de temniță și de muncă forțată din epoca de plumb a stalinismului românesc (1948–1962), ei proveneau din mediul politic al României interbelice și al celui de-al Doilea Război Mondial. La București, în decembrie 1989, i-am văzut pe cîțiva ieșind din umbră; au reapărut la lumină ca niște spectre măcinate de vreme, unii dintre ei agresivi, dar cei mai mulți dintre ei năuci, după ce supraviețuiseră, în anii întunecați, într-o semiclandestinitate. Erau acolo cei care, după amnistia din 1964, fuseseră trimiși în meserii mărunte: contabili de cooperative agricole sau meșteșugari, muncitori calificați sau maiștri în diferite ramuri ale industriei, șefi de șantiere, reparatori de stilouri sau de brichete, poate chiar cercetători anonimi în diverse institute de literatură, de lingvistică sau de folclor. Toți acești foști prizonieri politici – aproape niște moșnegi astăzi – ținuseră, în tinerețea lor (în 1945 aveau nu mai mult de douăzeci-douăzeci și cinci de ani), de unele curente de gîndire, de partide sau de biserici care nu aveau nimic în comun cu stînga mondenă

7. E. Jünger, *Premier journal parisien. Journal II, 1941–1943,* Christian Bourgois, Paris, 1980. [A se vedea și traducerea românească, *Jurnale pariziene,* trad. din germană și pref. de Viorica Nișcov, Editura Humanitas, București, 1997 – *n. trad.*]

a celor mai mulți dintre intelectualii francezi sosiți acum în turism politico-cultural la București, pentru a participa, cu ocazia unui circuit organizat de Mihnea Berindei și de Partidul Socialist "mitterandian", la cele dintîi agape "postrevoluționare"... M-am ferit, în ceea ce mă privește, să iau parte la aceste chermeze care frizau dezmățul, preferînd ca, la întoarcere, alături de amica mea Gail Kligman, pe care o regăsisem la București, să stăm la taifas cu niște prostituate "cu vechime" de la Intercontinental sau, la Cluj, să culegem amintirile unor foști preoți greco-catolici care-și regăsiseră, după patruzeci și cinci de ani de tăinuire a bisericii lor în catacombe, după patruzeci de ani de slujbe, de botezuri și de căsătorii clandestine, își găsiseră, așadar, posibilitatea de a avea un cuvînt public, o parohie și enoriași – în ciuda aprigei opoziții a Bisericii Ortodoxe. Am întîlnit și foști membri ai Partidului Liberal sau ai Partidului Național Țărănesc. Mi-am regăsit, la conducerea ziarului *Libertatea,* un prieten vechi, multă vreme cercetător la Institutul de Dialectologie din București, Paul Lăzărescu, care în 1945 fusese secretarul regional al tineretului Partidului Național Țărănesc în Moldova și dusese în cîrcă ani buni de muncă forțată. Într-o bramburealâ totală, se iveau la lumină bătrîni monarhiști, inși din Garda de Fier, fideli ai mareșalului Antonescu etc..., o întreagă societate care stătuse sub obroc își aflase peste noapte reabilitarea. Nimic însă de interes în toate astea pentru agitația "postrevoluționară" mondenă, unde participanții, români și occidentali, glăsuiau sus și tare, fără pic de rușine și fără teamă de ridicol, că de acum încolo nu aveam decît să celebrăm întoarcerea României în Europa! Ca și cînd, după încheierea suzeranității otomane, după Regulamentul Organic introdus pe rînd în Valahia și în Moldova, în 1831 și în 1832, după recunoașterea Principatelor Unite, în 1868, și apoi a Regatului României, în 1881, România s-ar fi aflat altundeva decît în Europa, chiar și sub regimul comunist. Aceste fraze azvîrlite brutal păreau să fi uitat cu totul de Transilvania și de Banat (reunite *de facto* cu Regatul României în 1919, *de jure,* în 1920, după Tratatul de la Trianon), cu orașele și tîrgurile lor marcate pentru totdeauna de pecetea urbanismului austro-ungar, în același timp medieval, renascentist, *fin de siècle* și, pe alocuri, *Jugendstil.* Toate numai platitudini, la pachet cu o uluitoare nerozie, cărora neștiutorii, în ciuda bunului simț care, poate, nu le era străin, sfîrșeau prin a le acorda credit. Din fericire însă, intelectualii și jurnaliștii se lasă repede cuprinși de plictis, chemați pe mereu alte meleaguri de agitația glaciară a modernității tardive și de urgența superficială a actualității... Așa că am așteptat domolirea febrei și, la sfîrșitul lui ianuarie 1990, m-am hotărît să plec în România pentru un periplu de trei săptămîni în compania lui Dan Culcer (în acea vreme jurnalist independent), proaspăt exilat, un bun tovarăș de călătorie, calm, cumpătat, privind întotdeauna actualitatea cu o rezervă prudentă, fost sociolog al literaturii, un foarte fin cunoscător al țării sale și, *last but not least,* trilingv (știe româna, maghiara și franceza). Ne-a însoțit în peregrinările noastre și Gérard Soulier, în acea vreme profesor de drept la universitatea din Amiens, prieten vechi, un foarte bun jurist, specialist în drept european și în probleme ale minorităților naționale și

etnice. Formam cu toții o echipă sudată, de prieteni cu perspective diversificate și complementare.

Am ajuns împreună la Budapesta, am închiriat o mașină și, la sfîrșitul după-amiezii, în ziua de 30 ianuarie 1990, iată-ne sosiți la frontiera de nord-vest a României, la vama din Borș, nu departe de Oradea. La patru ceasuri după prînz, lumina era deja crepusculară și o ploaie fină, înghețată, ciupită din cînd în cînd de fulgi de zăpadă se cernea din norii groși și vineți. Locul era lugubru, chior, străjuit doar de un bec anemic de cîțiva wați, fără abajur, care arunca în jur o lucoare gălbejită, pierdută în pîcla picăturilor. În fața grănicerului chircit sub mantaua de iarnă gri-albăstrie, cu o mutră pe trei sferturi înghițită de șapca de astrahan argintiu, manifestînd o amabilitate prea exuberantă pentru a nu-i fi fost comandată, n-am mai știut însă cum să mă comport. Bravul subofițer, albit în meseria de cătană supusă, refuza cu încăpățînare să pună ștampila oficială a vămii românești pe documentele necesare repatrierii în Franța a materialului nostru audiovizual.[8] Noile ordine îndemnau cu siguranță spre o atitudine binevoitoare față de străinii care intrau în România postrevoluționară, dar bruscheţea acestei schimbări generase un asemenea haos, încît activitatea normală a posturilor de frontieră se tulburase pînă la a nu-și mai putea îndeplini sarcinile minimale... Un comportament taman pe dos în comparație cu regimul precedent, dar la fel de incoerent... Așadar, mă întorsesem pe aceste plaiuri... Dan Culcer, și el.

Odată ajunși la Oradea, primul oraș mare românesc, situat la zece kilometri de graniță, ceea ce ne-a izbit pe toți trei era nu atît lipsa iluminatului public, cît stadiul de degradare al podurilor, al șoselelor, al străzilor și trotuarelor. Cînd plecasem de aici, în 1982, starea străzilor și a șoselelor nu era nici atunci de invidiat, dar cu siguranță nu era mai gravă ca în Iugoslavia sau în Ungaria; în 1990 însă, erau atîtea crăpături în asfalt, încît aveam impresia că circulam pe o șosea proaspăt bombardată, potrivită pentru mașini de teren, nicidecum pentru berline.

Dintre feluritele drumuri și regiuni prin care ne-a purtat curiozitatea, mă voi concentra, în această postfață, asupra observațiilor și considerațiilor mai generale ocazionate de constatări făcute în săptămîna pe care am petrecut-o în Maramureș, în orașe, tîrguri și zone rurale, printre mici funcționari, foști aparatcici locali, țărani și cadre ale unor exploatări miniere.

Cu o emoție vie, am revăzut satul în care trăisem aproape cinci ani. Toți cei pe care-i cunoscusem erau încă acolo, bine-sănătoși. Maria, primitoare ca întotdeauna, cu umorul ei pișcător neștirbit; Mihai, încă mai bonom de cum îl știam, dar

8. Era vorba de o cameră de luat vederi profesionistă, împrumutată lui Dan Culcer de un post de știri olandez și de aparate de fotografiat și de înregistrat aparținînd institutului unde lucram eu, la vremea aceea IMSECO-Paris-IV-CNRS (Institut du monde sovietique, de l'Europe centrale et orientale), condus de Marc Ferro.

vizibil mai neliniştit în privinţa celor ce aveau să vină; popa, Mircea Antal, bucuros de căderea comunismului – sub care avusese de suferit, în tinereţe, cînd era student la biologie, apoi cînd fusese arestat –, bucuros, zic, dar fără un entuziasm exagerat. Rămăsese lucid şi pesimist, după cum îi era felul, şi ceva mai gălbenit la faţă din pricina ficatului, care-i tolera din ce în ce mai greu gustul un pic prea accentuat pentru ţuica de prune *(horincă)*. A şi murit, de altfel, opt ani mai tîrziu. Mai erau acolo Lorinţ şi Gheorghe Pop, doi coborîtori din vasta lor spiţă de ţărani nobili în virtutea unor vechi titluri medievale. Erau la fel de molcomi, încît, dacă nu i-ai fi cunoscut, puteai să-i crezi nepăsători de-a dreptul. Aşteptau – fără exaltări sau nădejdi chioare – să vadă încotro şi cum. Mai expansivă decît o ştiam, iaca, mai era şi vecina Anuţa, rotofeie, volubilă şi gureşă, cu traista plină de bîrfe. Şi încă mulţi alţii, Văsălie, fierarul-ceteraş, un ţigan mărunţel cu ochii ca înaltul cerului, căruia îi admirasem nu o dată zborul degetelor pe coarde, dar şi felul în care ţinea la băutură; erau acolo şi finii mei de nuntă sau de botez – bucuroşi de revedere. Toţi erau – fără îndoială – uluiţi, surprinşi, năuciţi de schimbarea pe cît de bruscă, pe atît de neaşteptată... Privită din sat, din tîrgul vecin, Ocna Şugatag, pe jumătate românesc, pe jumătate unguresc, sau din cele două oraşe mai apropiate, Sighetul Marmaţiei (capitala Maramureşului istoric) şi Baia Mare (reşedinţa de judeţ modernă), aşa-zisa "revoluţie" română – transmisă şi celebrată pînă la refuz de presa românească şi occidentală – nu era, la urma urmei, decît o lovitură de stat, urmată de un embrion de revoltă populară şi de o represiune sîngeroasă, regizată în aşa fel încît să poată legitima eliminarea criminală a şefului statului şi a consoartei sale... Completate de observaţii şi discuţii avute prin Bucureşti, Braşov, Oradea, Tîrgu-Mureş, Miercurea-Ciuc, Reghin, în satele unde ne întîlneam cu unguri catolici sau reformaţi, cu români, cu ucrainieni, cu ţigani, cele aflate în Maramureş m-au convins că avusesem o primă intuiţie bună atunci cînd, pe 22 şi 23 decembrie 1989, ascultînd ştirile şi informaţiile care circulau pe toate posturile de radio şi de televiziune franceze, ajunsesem la părerea că judecata elementară era împotriva ideii de revoluţie şi în favoarea unei loviturі de stat orchestrate cu ajutorul hotărîtor al serviciilor sovietice gorbacioviste, al Iugoslaviei, încă nedestrămată şi socialistă, şi al Ungariei, aflată deja cu un picior în postcomunism şi interesată de o schimbare rapidă de putere în România, graţie căreia (şi cu ajutorul emigraţilor maghiari în SUA) spera să poată cîştiga o cît mai mare autonomie politică, economică şi culturală pentru puternica sa minoritate din Transilvania.[9]

9. Cf. Cl. Karnoouh, "Un Thermidor à la roumaine", in *Le Monde libertaire*. Reluat în *Consensus et dissension dans la Roumanie de Ceauşescu*, Acratie, Mauléon, 1991. Sper că Radu Portocală nu va avea nimic împotrivă să amintesc aici anterioritatea interpretării mele a evenimentelor din decembrie 1989 de la Timişoara, Bucureşti, Braşov, Sibiu etc. asupra celei din excelenta sa lucrare publicată în mai 1990. Şi, chiar dacă nu pot să fiu de acord cu toate detaliile de interpretare propuse în concluzii, materialul factual livrat de Alex Mihai Stoenescu întăreşte datele care pledează pentru o lovitură de stat executată de o fracţiune a *Securităţii*. Ca în multe alte cazuri, dreapta judecată şi o

Dacă din 24 decembrie 1989, discursurile oficiale ale FSN[10], ale jurnaliștilor și intelectualilor preschimbați în "democrați" pătimași propuneau "vînătoarea" de comuniști, numiți (deja!) "teroriști", în fapt – cu excepția cîtorva personaje mai vizibile ale regimului precedent, a inerentelor reglări de conturi, care se întîmplă de fiecare dată cînd are loc o schimbare bruscă de suveranitate și legitimitate, și a "sinuciderii" cîtorva militari aparent incomozi pentru "noii" stăpîni –, nimic esențial nu s-a schimbat în structurile ierarhice ale instituțiilor. Trebuia dat repede un os de ros populației, pentru a o abate de la realitatea noului curs al vieții economice, trebuia explicată și legitimată schimbarea care avusese loc. Autoritățile au recurs deci la vechiul subterfugiu nominalist: schimbă numele instituțiilor pentru a-i face pe oameni să creadă că s-au schimbat și în interior! Sau, cum zice proverbul românesc: "Aceeași Mărie, cu altă pălărie". Așa că Miliția a devenit Poliție, Securitatea – SRI, iar foștii membri mai mult sau puțin influenți ai Partidului, ai UTC-ului sau ai studențimii comuniste și-au injectat cu grăbire profesii de credință democratice, sub oblăduirea diverselor partide istorice sau a celor recent constituite. Și, în același timp, dădeau cu toții nas în nas pe cărarea spre Biserică, ca și cum Sfîntul Duh s-ar fi pogorît asupra lor în acea noapte de 23 decembrie 1989... Directorii marilor întreprinderi industriale rămaseseră în funcție, controlul politico-polițienesc continua să meargă ca uns, școlile și liceele își reluaseră activitatea după vacanța "revoluționară" de Crăciun, care marca și revenirea oficială a sărbătorilor religioase în calendarul laic. Generația produsă în totalitate de comunismul ceaușist, universitari de patruzeci de ani, în general din a doua și din a treia linie ierarhică a Partidului Comunist, făcuse vînt profesorilor mai bătrîni, prea compromiși sau pur și simplu prea în vîrstă, și s-a proțăpit în posturi de conducere fără a întîmpina nicio rezistență, renegînd regimul precedent și învățămîntul de atunci, uitînd că ei taman în cadrul acestui sistem de învățămînt își obținuseră diplomele (altminteri de o valoare mediocră, în general, în domeniul umanist, cu excepția limbilor străine). O vizită la Cluj, un tur pe culoarele universității pentru a asista la cîteva dezbateri în amfiteatre, două sau trei vizite făcute unor vechi prieteni, profesori de liceu sau asistenți universitari au fost de-ajuns pentru a ne convinge de natura schimbării cu care aveam de-a face. Singurul lucru cu adevărat nou era schimbul valutar: se practica de-acum în văzul lumii, pe stradă, între necunoscuți, în holurile hotelurilor, în sălile de restaurant cu chelnerii, sub nasul foștilor milițieni deveniți noii polițiști.

Iluzia acestei schimbări politico-polițienești ni s-a înfățișat încă mai crudă într-o zi de piață, la Baia Mare. Abia începuserăm să filmăm și să punem întrebări pieței și mușteriilor, într-o atmosferă propice, cînd ne trezim bruscați de un grup

cunoaștere temeinică a istoriei politice ar fi trebuit să conducă încă din ianuarie 1990 la abordări similare celor avansate în cele două volume masive ale autorului. Cf. *Istoria loviturilor de stat din România,* Editura Rao, București, vol. 4 (I), 2004, vol. 4 (II), 2005.

10. Frontul Salvării Naționale.

de civili a căror mutră patibulară nu le putea masca intenţiile. Într-adevăr, erau "noii" poliţişti. Pe un ton care se voia fără replică, ne-au clănţănit să "ne cărăm, că dacă nu, vedem pe dracu!" Nu era timp de taclale; nişte fricoşi nu eram, cu siguranţă, dar ne-am spus că n-are rost să facem pe vitejii: nu merita osteneala. Aşa că, am început, cuminţi, să batem în retragere şi să ne organizăm defensiva. În vreme ce Dan Culcer şi cu mine feream camera video de mare valoare ce ne fusese încredinţată, Gérard Soulier, într-o ariergardă vigilentă, îşi ţinea masivul aparat foto ca pe o armă, gata să spargă moaca ăluia care-ar fi trecut peste nevăzuta linie roşie dintre noi. În acel moment de tensiune extremă, nişte tarabagii, martori la tărăşenie, ne-au sărit în ajutor. Luîndu-i la refec şi înjurîndu-i, făcîndu-i *securişti* şi "p..."[11], i-au forţat cu o autoritate vehementă să părăsească imediat piaţa, iar pe noi ne-au îndemnat să ne continuăm treaba. Aceşti buni samariteni ne-au informat că pomeniţii poliţişti în civil lansaseră zvonul că noi distribuiam dolari *(sic!)* clienţilor din piaţă, trecătorilor de pe străzile oraşului, muncitorilor de ici şi de colo, ţăranilor – fiind, chipurile, nişte agenţi electorali veniţi din străinătate pentru a promova Partidul Naţional Ţărănesc – ăla care ar fi trebuit să cîştige alegerile în 1946 dacă n-ar fi fost fraudate de comunişti... În sine, aceste afirmaţii nu erau decît ridicole şi gamisite cu prostie, totuşi nu erau mai puţin grăitoare şi revelau adevărata natură a transformării politice numite revoluţie. Se vede treaba că erau mai multe faţiuni ale PCR, ale armatei şi ale poliţiei politice implicate în lovitura de stat şi în luarea puterii din 23 decembrie 1989. Aşa că, după cîteva interviuri, filmări şi fotografii, ne-am decis să punem punct, să ne întoarcem la maşină şi să plecăm spre Breb, unde ne fusese masul.

Pînă acolo, am ales un drum care traversa regiunea minieră vecină a Cavnicului, situată pe versantul vestic al muntelui Gutin, binecunoscută pentru bogatele sale zăcăminte de metale neferoase. Acolo, de-a lungul unei şosele în pantă întinsă pe cîţiva kilometri şi paralel cu un pîrîu ceva mai răsărit, într-un orăşel la fel de mohorît şi iarna şi vara, cu micul său centru administrativ şi cîteva "cutii de chibrituri" prăpădite pe post de locuinţe, dar altminteri plin de case de lemn, de cărămidă şi de ciment, trăieşte o adevărată comunitate muncitorească formată din unguri, slovaci şi români semiurbanizaţi. În jur, în văile perpendiculare şi pe dealuri, într-o zonă semimuntoasă în care agricultura nu fusese colectivizată, la periferia oraşului şi puţin mai departe, în satele din vecinătate, ţăranii români practicau un *part time farming*. La Cavnic nu existau conflicte naţionaliste, minerii de toate originile păreau a se-nţelege bine unii cu alţii şi – printr-o solidaritate destul de puternică – avuseseră cîştig de cauză în faţa puterii comuniste ori de cîte ori aceasta încercase să le retragă sau să le diminueze avantajele în natură de care beneficiau în virtutea muncii lor crunte, desfăşurate la aproape o mie de metri sub pămînt... La abia o lună şi jumătate de la căderea regimului comunist, nimic, cu excepţia ivirii mărfurilor noi în vitrinele sumbre şi prăfuite, nu părea să se fi clintit în orăşelul ale cărui

11. Un cuvînt extrem de grosolan, de netranscris aici.

străzi și case erau, în ziua aceea, vătuite cu pături groase de zăpadă pudrate cu un praf negru. După ce am trecut de centrul administrativ, care arbora drapelul românesc prevăzut cu o gaură acolo unde pînă atunci tronase stema Republicii comuniste române, am regăsit același peisaj știut de ani buni, pe jumătate urban, pe jumătate rural... La intrarea într-o mină, zărim un grup de oameni care în mod vădit tocmai ieșiseră de pe platoul îngrădit de la gura subteranei. Se vedea că erau încinși într-o discuție; din clipă în clipă le creștea furia, iar cuvintele le erau însoțite de gesturi de iritare. Ne-am oprit, ne-am dat jos din mașină și, odată ajunși la ei, ne-am prezentat. Am fost primiți cu brațele deschise, toți se îngrămădeau să-și spună în fața camerei și a magnetofonului opinia și argumentele schimbate, pînă atunci, între ei. Discuția se referea la decizia de a începe sau nu o grevă, fiindcă, după "revoluție", pe zi ce trecea, condițiile de muncă se degradaseră. Deja începuse să întîrzie plata salariilor și a orelor suplimentare conform datei prevăzute în contract... O dată în plus, niște situații precise și bine definite arătau că "revoluția" era departe de a fi fost pusă în practică de o majoritate în folosul celor mulți. Se vedea limpede că masa lucrătorilor obișnuiți fusese exclusă de la așa ceva, că autoritățile le permiseseră doar să asiste la spectacolul televizual al "eliberării de sub jugul comunist", cum bine pricepuse poetul român Augustin Pop, dispărut azi dintre noi: *Acum vom trece de la comunism/ la o democrație originală./ Vă rugăm să gîndiți altfel./ Și cu aceasta, stimați telespectatori,/ revoluția a luat sfîrșit/ Vă mulțumim pentru atenție.*[12]

În orice caz, în experiența lor de zi cu zi, acești muncitori constatau că nimic nu se schimbase sau că, mai rău, condițiile de lucru se înăspriseră. Sigur, răul cel mare nu venise încă, mulți dintre ei aveau să fie trimiși în șomaj și apoi concediați, în numele privatizării și al rentabilității diferențiale numite "terapie de șoc", o enunțare medicală pentru o situație economică – ca și cum economia socialistă ar fi fost o boală, și nu o opțiune mai mult sau mai puțin reușită a societății –, făcînd cu atît mai imorală această scoatere la mezat a minerilor, priviți de acum înainte ca niște excrescențe maligne ale unei maladii degenerative. Deja li se iviseră sub ochi mărfuri necunoscute înainte, care începeau să apară în magazinele încă de stat și-n doi-trei ani, aveau să curgă pe-aici val după val. Fără să-și dea seama, după bucuria sosirii binevenite a cîtorva produse utile care lipsiseră pînă atunci de pe piață, aveau să devină noii martori (condiție cam uitată în Vest de ceva vreme) ai invaziei operate de imperiul inutilului.

În acest timp, în culisele spectacolului aținător al mărfii, se pregătea, prin propaganda jindului generalizat, publicitatea, capotarea sistemului de sănătate gra-

12. A. Pop, "La révolution télévisée", text original manuscris, în traducerea lui Cl. Karnoouh, in *La Nouvelle Alternative*, vol. 19, nr. 63, decembrie 2004, Paris. [Poemul, citat aici în forma originală, se numește *Revoluția televizată* și este inclus în volumul *Telejurnalul de la Cluj*, ediție îngrijită de Rodica Marian și Ștefan Borbély, postfață de Ștefan Borbély, Editura Paralela 45, Pitești, 2000 – *n. trad.*]

tuit, al învățămîntului gratuit, al vacanțelor gratuite – pe scurt, transformarea în marfă a tuturor nevoilor și activităților umane. Niciunul dintre "nobilele și înaltele suflete democratice" nu sufla însă vreun cuvînt asupra pericolului ce amenința protecția și promovarea socială.

Furia minerilor creștea cu fiecare întrebare a noastră; pe măsură ce alți mineri ieșeau din subteran, grupul nostru devenea tot mai mare. La un moment dat, vreo treizeci de oameni cu fețele mînjite de pete negre ne-au potopit cu întrebări – într-un mod călduros (și respectuos) însă, doritori să ne afle părerile: voiau să știe cum au fost percepute evenimentele din România în străinătate și în special în Franța, care la începutul anilor 1990 se bucura încă de un prestigiu istoric real în rîndul cetățenilor români. Astăzi însă, cu rarisime excepții, mulțumită aroganței goale a diplomaților culturii, neghiobiei administrative a diverselor instituții universitare franceze și, *last but not least,* unei concepții "gadgetice" a acțiunilor culturale ce frizează impostura, din acest prestigiu n-a mai rămas decît amintirea, una foarte de demult, numai bună să îngrașe cărțile de istorie.

Iată că interlocutorii noștri se înfierbîntă, se aprind, se avîntă ca și cum ar fi răbufnit dintr-o surescitare înăbușită de prea multă vreme. Ne cer sfaturi: cum să preseze conducerea, cum s-o oblige să reglementeze orele suplimentare, dar și cum să alerteze presa și să-și facă publică soarta?... A trebuit să le explicăm că noi nu eram nici responsabili politici, nici responsabili sindicali, în Franța, și nici măcar jurnaliști acreditați ai vreunor publicații, ci simpli călători mînați de curiozitate, care doreau pur și simplu să înregistreze cît mai fidel posibil diverse situații întîlnite prin țară. Stînd noi așa de vorbă, iată, apar noi protagoniști. Vreo patru sau cinci inși, dacă-mi aduc bine aminte, se lipiseră de grupul nostru și ne cîntăreau vorbele în tăcere. Deodată, unul dintre ei, arătînd ca un miner obișnuit, ne interpelează pe un ton insolent: "Ce faceți aici? N-aveți ce căuta aici! Cărați-vă! Asta-i o întreprindere de stat!" Minerii au sărit îndată să-i îndepărteze de grup, strigîndu-le că sînt membri ai conducerii deghizați în mineri... Conștienți de tensiunea extremă care plutea în aer, am încercat și noi cum am putut să domolim treburile. "Sîntem aici pentru a asculta toate părerile, fără părtinire", am spus. Tensiunea mai scăzu puțin și ultimii veniți începură atunci o cuvîntare întortocheată zicînd că ei sînt mineri însoțiți de un reprezentant sindical (calitate contestată de cei mai mulți dintre cei prezenți) și că tocmai ieșiseră din sala de dușuri pentru a "păzi mina de spioni" *(sic!)*. Asta ne-a lățit zîmbetul pe buze, mai ales că Gérard Soulier mi-a atras atenția asupra mîinilor noilor veniți, făcîndu-mă să observ că alea nu erau mîini de miner, ci de hîrțogar. La rîndul lui, Dan Culcer, adresîndu-se celui care se prezentase drept lider "sindical", l-a făcut să-și privească propriile mîini. L-am văzut atunci că se frămîntă, că o ia de la-nceput cu amenințările, în isonul ălorlalți netoți cu care venise. Adevărații mineri s-au pus însă între ei și noi și, protejîndu-ne, ne-au condus în josul străzii pentru a ne putea continua conversația, pomenind în continuu de degradarea condițiilor de muncă, de întîrzierea plății salariilor și de neplătirea orelor suplimenta-

re... Dacă, pe moment, m-am gîndit cît de sever era controlul sociopolitic al diverselor ramuri industriale care ascultau de ordinele FSN (orchestratorul loviturii de stat), *post factum* a trebuit să constat că puterea managerială a elitelor tehnice comuniste (ingineri şi tehnicieni superiori ai economiei planificate), împreună cu înalta ierarhie a diverselor servicii ale Miliţei, *Securităţii* şi Armatei, puseseră deja pe roate procesul de privatizare a mijloacelor de producţie. Foarte repede, în primii doisprezece ani de postcomunism românesc, oricare a fost coaliţia de partide aleasă şi deţinătoare a puterilor legislative şi executive (responsabile de interesele acestei ţări), dreapta sau "stînga", nu contează, am avut, ca profesor invitat la Universitatea din Cluj, libertatea să mă conving că asta nu însemna decît un furt din proprietatea publică, organizat şi planificat chiar de stat. Vreme de doisprezece ani am asistat, aşadar, la dezmembrarea şi la prăpădirea bunului public, la ceea ce economistul canadian Chossudovsky calificase drept "jaful secolului", încurajat şi preamărit de toate instanţele economice şi politice occidentale, şi pe care cei mai mulţi dintre moraliştii liberali îl proslăveau ca pe o culme a democraţiei.[13]

Această întîlnire îmi confirma, o dată în plus, că nu eram cîtuşi de puţin în eroare atunci cînd calificam această "revoluţie" drept o lovitură de stat pusă la cale de generaţia celor de patruzeci-cincizeci de ani, mulţi dintre ei membri ai *Securităţii* sau colaboratori privilegiaţi ai ei, în sînul diverselor instituţii şi ministere.[14] Toţi actorii importanţi din Bucureşti şi din marile oraşe din provincie (Timişoara, Cluj, Braşov, Iaşi, Ploieşti, Piteşti, Constanţa) erau produsul pur al celui de-al doilea comunism românesc, cel al epocii de ascensiune şi de întărire a puterii grupului Ceauşescu. În 1989, toţi aceştia proveneau din linia secundă a elitei PCR. Ei au fost cei care, într-un fel sau altul, după ce dăduseră suficiente garanţii puterilor occidentale, şi-au asigurat încrederea lor pentru a conduce ţara în jocul formal şi procedural al alternanţelor democratice...[15] "Trebuie să schimbăm totul pentru ca lucrurile să rămînă la fel", îi explica

13. Totuşi, cel care, îndărătul faţadei filantropice a Fundaţiei sale, n-a fost adesea decît o interfaţă a guvernului Statelor Unite, marele financiar şi specialist în speculaţii internaţionale George Soros, s-a arătat uimit de amploarea antidemocratică a acestui furt. Cf. G. Soros, *The Crisis of Global Capitalism. Open Society Endangered,* BBS, Public Affairs, New York, 1998. [A se vedea şi traducerea românească, *Criza capitalismului global: societatea deschisă în primejdie,* trad. de Georgeta Nedelciu, Mircea Nedelciu şi Oana Cîmpean, cu o postfaţă de Sorin Antohi, Editura Polirom, Iaşi & Editura Arc, Chişinău, 1999 – *n. trad.*]

14. Cl. Karnoouh, "Un Thermidor à la Roumaine", in *op. cit.*

15. Cînd priveşti mai îndeaproape aceste călătorii de studii întreprinse în anii 1980 de tinerele elite comuniste româneşti, graţie diverselor burse oferite de Statele Unite, de Germania de Vest sau de Austria, cînd iei seama la instituţiile vizitate, specializate în studiul ţărilor din Est, la conferinţele şi la seminarele ţinute în cadrul departamentelor de politologie sau de ştiinţe-umane-foarte-politice din universităţi, la contactele cu servicii de cercetare de pe lîngă posturi de radio precum *RFE, RL, BBC World Service, Voice of America* constaţi că nu era vorba decît de pregătirea unui corp de viitori conducători politici şi culturali ad-hoc, gata să-şi ia posturile în primire la momentul oportun.

prințul Salina idiotului său confesor, cînd Sicilia era cucerită de Cămășile Roșii ale lui Garibaldi și de trupele piemonteze... A crea iluzia unei schimbări reale a elitelor prin transformarea reală a unei puteri socialiste, hiperautoritare, uneori de-a dreptul dictatoriale, cu o poliție care căuta să controleze în mod direct conștiințele, transformarea acestei puteri, așadar, într-o putere politico-economică postmodernă, care-și însușește, într-o primă fază, toată puterea politică și mare parte din puterea economică (sursă a puterii în sistemul capitalist) într-o a doua fază, iată – zic eu – esența însăși sau adevărul gol-goluț al acestui "Thermidor" dunărean.

În vreme ce minerii și alți muncitori metalurgiști, mecanici, sudori, lucrători în turnătoriile industriale, strungarii, topitorii, finisorii începeau să resimtă inexorabil pauperizarea și haosul administrativ, pe scena politică defila vînătoarea de comuniști. Toată lumea îi critica, toată lumea îi înjura și-i denunța. Dar unde se ascundeau totuși acești comuniști? Fiindcă, în afară de cîțiva bătrîni zaharisiți, "noile" elite din partidele istorice reconstituite sau din partidele nou apărute în ianuarie 1990 erau, toate, compuse din foști membri ai Partidului Comunist, și chiar din elemente de nădejde ale acestuia![16] Aceste discursuri vindicative pornite pe urmele "comunistului" puteau să pară însă o realitate pentru un observator străin care nu știa nimic despre istoria contemporană a țării, dar, în realitatea psihologică și în experiența socială a tuturor cetățenilor români (sau aproape a tuturor), "comunistul", după ce fusese vreme de patruzeci de ani covîrșit de atribute pozitive, de valori eroice de tot soiul, după ce fusese oferit ca singurul model ideal al omului social împlinit în patria sa, devenise, într-o singură noapte de decembrie, un personaj care purta în cîrcă toată negativitatea din lume: Răul în carne și oase. Pentru tinerele generații, o negare atît de violentă și de bruscă venită din partea celor mai în vîrstă[17] nu putea însă decît să genereze o lume fantasmatică, în imaginar, și apariția unor simulacre în practicile cotidiene. O tăcere grea și apăsătoare din partea părinților și a celor mai înaintați în zile ca ei domnea peste acest trecut recent, peste practicile reale din viața individuală și socială a fiecăruia. "Comunistul" devenise așadar Răul absolut, iar în percepția imediată pe care o putea avea un tînăr despre el, trebuie că

16. Cf. Dorina Năstase, "L'intégration sans inclusion. Euroscepticisme à l'Est?", in *La Nouvelle Alternative,* vol. 18, nr. 59, toamna-iarna 2003, Paris.

17. Românii sînt niște specialiști ai renegării politice. Domnitorul Al. I. Cuza a fost debarcat de pe-o zi pe alta, iar în numai două zile, 23 și 24 august 1944, în timpul unei lovituri de stat (încă una!) numite (și aceasta!) "revoluție" (!), elitele politice românești au trebuit să convingă poporul că inamicul nu mai este ticălosul soldat sovietic, englez ori americanul GI*, ci taman aliații din ajun, întîi germanii, apoi ungurii și bulgarii... E de înțeles așadar că multe conștiințe populare au fost un pic tulburate de aceste schimbări bruște de macaz.
[*Acronim versatil, care inițial trimitea la recipiente din metal galvanizat *(galvanized iron),* între care se numărau și coșurille de gunoi, pe urmă la *government issue,* pentru ca, la începutul celui de-al Doilea Război Mondial, să desemneze soldatul de rînd, persoană înrolată în armata Statelor Unite ale Americii – *n. trad.*]

aducea cu o ființă extraterestră. Așa că, în afara cîtorva dinozauri pe care presa, întotdeauna la ordin, s-a complăcut să-i arate cu degetul, a devenit aproape imposibil să dai de acest "comunist" în viața cotidiană, în școli, în licee, în universități, la locul de muncă, în cadrul diverselor administrații, fiindcă toată lumea, sau aproape toată lumea, fusese chipurile disident, sigur, unii mai degrabă pasivi decît activi, dar, orișicît, tot disident se cheamă. Cît despre actorii ce reprezentau "noile" puteri și nenumărații lor acoliți – odată ce au împins în față "comunistul ticălos", pe post de Rău absolut picat din cosmos –, au putut să îndepărteze orice bănuială de implicare notabilă *a lor* în comunism ("îl înduram, spuneau ei cu un aer spășit, dar nu credeam în el *[sic!]*"), speriați însă în permanență de posibila ieșire la lumină a adevărului.[18] Erau, așadar, dispuși să accepte tot și să facă tot ceea ce le-a dictat (și le dictează încă) puterea politică. E clar că niciodată, în țările ex-comuniste, rolul desecretizării arhivelor fostelor servicii de poliție politică n-a fost acela de a-i pune pe oameni în fața responsabilității lor etice. Dacă ar fi fost așa, foarte multe figuri publice ar fi trebuit să demisioneze din posturile lor, de exemplu primii trei președinți ai României, Ion Iliescu, Emil Constantinescu și Traian Băsescu. Or, dacă primul nu și-a negat niciodată educația și trecutul în sînul elitelor comuniste, ceilalți doi s-au bălăcit cu delicii în smîrcurile compromisului. Să lăsăm baltă acest angelism naiv, să nu mai vedem în scoaterea la iveală a arhivelor mijlocul de a revela cetățenilor fețetele cele mai obscure ale unei societăți. Arhivele polițenești (fie ele din Vest sau din Est) sînt și rămîn ceea ce au fost dintotdeauna: un instrument de putere, de manipulare, de constrîngere, de șantaj în mîinile forțelor politice și polițienești, ale diverselor oficine naționale sau străine, în scopul supunerii sau anihilării cutărui actor politic, militar sau polițienesc, dacă i se urcă puterea la cap.

Astfel, instrumentalizarea arhivelor, cenzura sau cenzurile, uitarea și denegarea muncesc cot la cot pentru a oblitera realitatea epocii comuniste așa cum a fost ea trăită, în chipuri foarte diferite și în funcție de natura grupurilor sociale care compuneau societatea românească. Cei care neagă astăzi orice valoare epocii comuniste, zugrăvind-o ca și cum ei n-ar fi făcut niciodată parte din ea, își reduc existența la una de zombies, de fantome, mergînd pînă la a și-o nega cu totul. Ce sînt ei în acest caz? Niște morți-vii? Cine știe... Cu toate astea, ei au trăit în acele vremuri – iar unii dintre ei n-au dus-o deloc rău: au studiat, au iubit, au muncit, s-au întîlnit cu prietenii, au avut copii și i-au crescut. *Ketman*-ul[19] comunist n-a dispărut, așa-

18. Cf. excepționala confesiune a remarcabilului istoric Sorin Antohi, "Am turnat la Securitate", din *Cotidianul*, 5 septembrie 2006, București. Și, dacă activitățile sale de informator îl pot face antipatic, la fel de adevărat este că mulți n-au avut, ca el, curajul de a-și recunoaște faptele, căci, dacă e adevărat că unii nu raportau la *Securitate* decît nimicuri și baliverne, tot atît de adevărat e că alții comiteau delațiuni în toată legea, cu consecințe de multe ori tragice.

19. C. Milosz, *La Pensée captive. Essai sur les logocraties populaires*, Les Essais, LXVII, Gallimard, Paris, 1953. [A se vedea și traducerea românească, *Gîndirea captivă*, trad. din limba polonă de Constantin Geambașu, postfață de Wlodzimierz Bolecki, Editura Humanitas, București, 1999 – *n. trad.*]

dar, cîtuşi de puţin odată cu implozia comunismului, doar s-a primenit cumva, într-o nouă versiune a refulatului şi a schizoidului. Iată de ce ne putem aştepta la ce e mai rău îndată ce refulatul şi cenzuratul, întorcîndu-se – cumva oblic – din realitatea epocii comuniste, vor ajunge să se exprime prin derive xenofobe[20] sau prin promisiuni liberale deşănţate. Unde sînt, aşadar, adevăratele elite comuniste sau paracomuniste? Unde sînt toţi aceia care, cu două luni înainte de cădere, la Congresul al XIV-lea al PCR, aplaudaseră din rărunchi directivele politico-economice ale Partidului, criticile prea puţin sfioase adresate lui Gorbaciov în legătură cu Basarabia (Moldova sovietică) şi realegerea lui Nicolae Ceauşescu în funcţia de secretar general al Partidului Comunist Român? Cît ai zice peşte, cam toţi membrii uniunilor de artişti (scriitori, plasticieni, muzicieni), văicăreţii din uniunea ziariştilor şi universitarii cu frica-n oase s-au trezit "disidenţi", cînd numai cu cîteva zile în urmă, în ajunul lui 21 decembrie 1989, aparţineau încă, într-o majoritate zdrobitoare, Partidului Comunist şi lucrau, unii dintre ei, pentru instituţiile de control ale acestuia. E limpede, unii fuseseră deja înştiinţaţi în legătură cu evenimentele ce aveau să vină de către generalii ori de către superiorii Securităţii şi ai Armatei. Elitele comuniste care nu pierduseră contactul cu reţelele sovietice primiseră binecuvîntarea şi sprijinul unui Gorbaciov aflat în postura de lichidator al URSS[21], dar şi din partea Statelor Unite conduse de administraţia Reagan. Cu cîteva luni înainte, cu prilejul unei întîlniri foarte mediatizate, o nouă Yalta se profilase cu ocazia întrunirii de la Malta. Chiar dacă rămăseseră într-o poziţie aparent retrasă (ocupaţi fiind în acel sfîrşit de an cu debarcarea şefului de stat din Panama, devenit prea recalcitrant pentru a mai fi pe gustul intereselor nord-americane), Statele Unite rămîneau încă la comandă, lăsînd însă prim-planul unor actori secundari: Franţa mitterandistă, orchestratoarea mediatică a falsei "hecatombe" de la Timişoara, prin al său *French doctor*[22] sosit la Bucureşti, ca un cavaler călare pe cal alb, pentru a acredita, cu oarece rezerve cantitative, autenticitatea "revoluţiei"; apoi, fosta Iugoslavie – care nu stătea prea bine şi era în căutarea unei noi legitimităţi internaţionale – şi Ungaria, gata să împlinească poftele Vestului, după ce atîta vreme nu crîcnise în faţa politicii externe sovietice...[23]

20. Irina Livezeanu, "Les guerres culturelles en Roumanie postcommuniste", in *La Nouvelle Alternative*, număr special dedicat României, vol. 19, nr. 63, decembrie 2004, Paris.

21. În timpul vizitei sale la Bucureşti din iunie 1989, Mihail Gorbaciov nu şi-a precupeţit însă criticile la adresa politicii lui Nicolae Ceauşescu.

22. Porecla mediatică a lui Bernard Kouchner (n. 1939), medic la origine, care şi-a cîştigat celebritatea implicîndu-se zgomotos şi ostentativ în diverse campanii umanitare alături de asociaţia *Médecins sans frontières*, iniţial, apoi ca un partizan furibund al "dreptului de ingerinţă umanitară" cu ajutorul bombardierelor occidentale (Iugoslavia, 1999, Irak, 2003). A fost de asemenea Înalt Reprezentant al Secretariatului ONU pentru Kosovo (1999-2001). Membru al Partidului Socialist, în 2007 devine ministrul de externe al lui N. Sarkozy. *(N. red.)*

23. A se vedea rolul agenţiilor de presă oficiale maghiare şi iugoslave în răspîndirea de false informaţii privind "revoluţia" din Timişoara, Bucureşti, Braşov, Sibiu etc. Cf. "Un Thermidor à la Roumaine", *op. cit.*

Se prea poate ca unii, încă mînaţi de cîteva idei tradiţionaliste, să fi crezut că prima descindere a minerilor din Valea Jiului în Bucureşti, în ianuarie 1990, reprezenta un soi de renaştere a conştiinţei critice muncitoreşti, un *aggiornamento* al luptei de clasă într-un moment cînd trebuiau apărate achiziţiile sociale ale socialismului în faţa ameninţărilor imediate ale "terapiilor de şoc" predicate de noii zeloţi ai liberalismului economic.[24] Într-adevăr, în zilele imediat următoare parodiei de proces intentat cuplului Ceauşescu şi asasinării lui[25], aceiaşi economişti care, cu două luni înainte, la al XIV-lea Congres al PCR preaslăviseră în mod oficial rezultatele economice din ultimii cinci ani şi aprobaseră noul plan cincinal al economiei hiperplanificate, s-au convertit entuziaşti, într-o singură noapte, ca prin minune, la reţetele hiperliberale ale Şcolii de la Chicago. Repede preluaţi de ideologii de serviciu, de intelectuali, de scriitori şi de poeţi mai mult sau mai puţin faimoşi, cercetători fără nicio formaţie economică, critici de artă şi universitari la fel de ignoranţi în ale economiei pe cît în ale democraţiei participative, toţi în rolul valetului viclean, jucau o comedie care, cu tot grotescul ei sinistru, emana o tristeţe copleşitoare. Apăruseră

---

24. Am cunoscut astfel, la Cluj, un fost profesor care predase vreme de cincisprezece ani "socialism ştiinţific" şi ateism. Avusese reputaţia unui ins deosebit de exigent cu studenţii săi, mereu gata să-l dea afară din universitate pe acela care-ar fi pus întrebări incomode în legătură cu practicile socialismului real. În cîteva zile din decembrie 1989, acest băiat de ispravă s-a transformat într-un propagandist incurabil al lui Hayek şi... al Bibliei în versiune baptistă! Acest individ, totuşi un bun cunoscător al filosofiei politice clasice, a devenit decan al Facultăţii de Ştiinţe Politice nou-create, în 1993, prin fonduri nord-americane. Uimit de această întorsătură, în 1994 i-am pus oarece întrebări, ca să înţeleg cum s-a petrecut brusca lui convertire. Răspunsul lui m-a lăsat perplex: "Sub comunişti, vezi dumneata, eu nu credeam în ce spuneam", grăit-a el cu nespusă candoare. Cazul ilustrează perfect ceea ce am definit drept sinergie a cenzurii, a uitării şi a denegării. Grozavă tulburare a *psyché*-i trebuie că se întîmplă cînd mărturiseşti că în cincisprezece ani de învăţămînt n-ai făcut decît să îndrugi trăsnăi. Lucruri ca astea i-au adus pe unii în pragul nebuniei. Cazul nu era izolat, am întîlnit zeci de persoane care negau orice valoare, orice consistenţă vieţii lor sub comunişti. Un prieten al meu, universitar şi, în timpul liber, romancier, îmi spune însă într-o zi: "Cum să-mi resping toată viaţa trăită în comunism? Sigur, n-am avut vreo responsabilitate politică sau represivă, dar cu toate astea: cum să-mi arunc la gunoi patruzeci de ani de viaţă? Ar însemna să-mi arunc părinţii, tinereţea, iubirile, întîlnirea cu soţia mea, copilul pe care-l avem etc." El trăise în adevăr, nu în minciună.

25. E vorba, în sensul propriu al termenului, de un asasinat comis în perfectă ilegalitate, căci constituţia românească nu fusese schimbată, iar preşedintele Republicii Socialiste România (acelaşi cu secretarul general al Partidului Comunist) era încă şeful tuturor instituţiilor statului şi, înainte de toate, al armatei şi al poliţiei. Această crimă exprimă, o dată în plus, dar într-un mod mai dramatic, tripticul cenzură, uitare, denegare: îndată ce şeful statului şi consoarta sa au fost eliminaţi, unul dintre fii – băgat la răcoare, iar fiica – expusă calomniilor, elitele au crezut că s-au curăţat de tot Răul, ca şi cum acest asasinat ar fi avut capacităţi lustrale. Conducătorul a murit şi, într-un prim moment, comuniştii joacă rolul ticăloşilor mereu absenţi, ca Arleziana din opera lui Bizet, toată lumea vorbeşte despre ei, dar nimeni nu-i vede nicăieri. Apoi, acuzaţia s-a cam răsuflat, căci toţi acuzînde-se reciproc de a fi fost comunişti, cuvîntul şi-a pierdut puterea discriminatorie, cu atît mai mult cu cît greutăţile materiale din traiul cotidian năşteau, în cei mai năpăstuiţi, nostalgii după fostul regim.

coruri de zbiri însărcinați cu preamărirea celei mai stricte economii liberale, a privatizărilor la scară largă, a distrugerii tuturor instituțiilor care asigurau protecția socială, știind că găsesc acolo, lîngă stăpînii jocului, și sursa unor avantaje financiare necurate, a sinecurilor bine remunerate, direct sau, în genere, indirect și distribuite printr-o grămadă de ONG-uri, care, după căderea comunismului, s-au înmulțit ca printr-un fel de "generație spontană". ONG-uri unele mai filantropice decît altele și care, după cum se știe, nu sînt "nonguvernamentale" decît cu numele. Aici, în culisele comediei generozității lor prea bine calculate, fără a o sugera, și încă și mai puțin a o recunoaște pe față, erau concentrate adevăratele puteri guvernamentale și economice care căutau să aducă, cu forța chiar, politica și economia țărilor excomuniste sub tutela lor, isprăvind-o cu orice autonomie a economiei lor sociale și politice.[26] Cît despre cultură, același servilism. Asistăm la un proces de clonare a tuturor neroziilor occidentale, în vreme ce, în realitatea factuală, instituțiile de valoare sînt desființate. E suficient să constatăm prăbușirea cinematografului polonez, ceh sau iugoslav pentru a ne face o idee despre degringolada culturală din aceste țări. Și, din nefericire, La Palme d'Or de la Cannes decernată în 2007 unui excelent film românesc nu va schimba, în fond, mare lucru. Pentru a ține piept tăvălugului nord-american trebuie să fii India, Japonia sau China.[27]

În februarie 1990, discursurile intelectualilor ar fi rămas poate doar niște clovnerii grotești dacă nu și-ar fi băgat aici coada cinismul privilegiaților fostului regim, care luptau din răsputeri pentru dobîndirea noilor avantaje ce începeau să li se plimbe pe sub nas.[28] Pentru mine, care trăisem și lucrasem luni bune în România în perioada comunistă fără ca vreodată, în vreun text al meu – și eram un tip de stînga (chiar de extrema stîngă) –, să fi lăudat metodele regimului, spectacolul era cît se poate de sordid. Cît de îndreptățită era vechea vorbă a lui Heraclit și cît de actuală: "Onorurile înrobesc pe zei și pe oameni".[29] Toți, cu excepția cîtorva lingăi ai

26. Exermplu, de-a dreptul caricatural uneori, revine în toate ONG-urile care pun în practică diverse proiecte sociologice, antropologice, economice sau de analiză politică, prezentate ca tot atîția factori care favorizează învățarea democrației. Or, după cum stau lucrurile, în realitate acestea nu vizează decît fabricarea unor relații politice, economice și culturale favorabile intereselor adesea contradictorii ale puterilor occidentale. Sub un alt nume, ONG, stilul politicilor occidentale aplicate în Europa Central-Orientală, în Balcani sau în Orientul Apropiat a rămas același din secolul al XIX-lea. Cancelariile occidentale sînt interesate numai de intervenția în politica internă a unei alte țări, prin intermediul unei clientele locale, mobilizate spre îndeplinirea unor sarcini anume.

27. Nici Europa de Vest nu e mai prejos, cînd constatăm cu spaimă ce tristă soartă are cinemaul italian...

28. Cf. S. A. Matei, *Boierii minții. Intelectualii români între grupuri de prestigiu și piața ideilor,* Compania, București, 2004; a se vedea și comentariul lui A. Codoban din revista *IDEA artă + societate,* nr. 19, 2004, Cluj, publicat și în franceză în *La Nouvelle Alternative,* număr special dedicat României, *op. cit.,* p. 29–38.

29. Heraclit, fragment 132, in *Héraclite ou la séparation,* J. Bollack și H. Wismann, Minuit, Paris, 1972, p. 357. [În românește, in *Filosofia greacă pînă la Platon, op. cit.,* p. 367 – *n. red.*]

ceaușismului, își confecționaseră biografii de disidenți ori măcar își treceau sub tăcere compromisurile cu regimul comunist și privilegiile de care se bucuraseră.[30] În ultimele luni de viață ale regimului, unii chiar păreau a fi fost arestați de *Securitate* – pentru a se fabrica disidenții de care țara dusese lipsă cruntă și a-i fi confecționată o oarecare demnitate postcomunistă, pe potriva experiențelor poloneze, cehe sau maghiare. Multe dintre faptele afișate în discursurile *pro domo* ale acestor intelectuali privind represiunea regimului contrazic atît biografiile lor – foarte ușor reperabile –, cît și cea mai elementară inteligență. Se poate lesne pricepe că organizatorii loviturii de stat avuseseră nevoie de disidenți tocmai pentru a-i masca declicul sub umbrela unui elan popular spontan. Pentru a amăgi opinia publică, mobilizată deja masiv prin mediatizarea căderii Zidului Berlinului, prin mutația pașnică ungară și agitația cehă preabine controlată de poliție, era de *bon ton* să se fabrice și pe-aci, într-un fel sau altul, niscai disidenți și revoltați. La urma urmei, acești pseudodisidenți nu erau decît pandantul pseudoteroriștilor, zice-se dirijați de *Securitate;* prezența lor mediatică îngemănată permitea legitimarea scenografiei sîngeroase a complotiștilor și ascensiunea lor la putere... Astăzi, toată lumea știe că elevii școlii pentru trupele de Securitate[31] de la Băneasa – trimiși neînarmați pe aeroportul Otopeni și, odată ajunși acolo, masacrați imediat de milițieni înarmați – au fost victimele acestei regii sîngeroase. La fel s-a întîmplat cu muncitorii și cu studenții de la Cluj – uciși în Piața Libertății de armată, în 22 decembrie 1989 – și cu mulți alți morți din Sibiu, Timișoara și Brașov – toți victime ale acestei *Gesamtskunstwerk,* pe cît de mediatică, pe atîta de reală. Discutînd cu unii dintre noii actori politico-culturali care desfășuraseră sub regimul comunist activități intelectuale sau artistice notorii, nu trebuia să fii prea versat pentru a-ți da seama că îndepărtarea lor din societate (prin filaj intens ori prin domiciliu supravegheat), în ultimele luni ale regimului, fusese o operațiune de relații publice, în atenția presei occidentale, a radiourilor zise "libere", organizată în sînul instituțiilor de control de aliați sau de agenți ai viitorilor maeștri ai loviturii de stat. Dacă realitatea ar fi fost așa cum pretind unii, adică o represiune feroce executată de un regim dictatorial încolțit, atunci cum se face că în momentul manifestațiilor de la Timișoara, care amenințau ordinea și stabilitatea, periculoșii disidenți arestați n-au fost eliminați fizic, de vreme ce întruchipau taman ceea ce vulgata comunistă definea odinioară drept "trădători ai patriei socialiste" – care știm cu toții ce tristă soartă aveau?![32] După spusele unora dintre acești "disidenți", se pare că domiciliul lor supravegheat n-a fost deloc un chin;

30. Cf. micul, dar excelentul articol al lui C. M. Ungureanu, "Scriitorii n-au chef, deocamdată, să stea pe oliță", în *Gazeta de Sud,* 3 august 2007, Craiova.

31. Corespondentul trupelor de jandarmerie de azi. *(N. red.)*

32. Un universitar din Cluj, tînăr asistent în perioada comunistă, cît se poate de silitor, fără sclipiri de inteligență, dar foarte devotat regimului, devenit profesor după decembrie 1989, a îndrăznit într-o zi, în 1995, să spună în fața unui vizitator străin că el fusese disident. L-am întrebat îndată: "Cum se face că eu n-am auzit deloc, în anii 1970 și 1980, de rezistența ta împotriva regimu-

ba, din cîte povesteau în conversaţiile lor private, se pare că situaţia era mai degrabă confortabilă. Cît despre cei despre care se spunea că ar fi fost obiective ale unei supravegheri sporite, ăştia puteau, cu totul curios, chiar să discute liber la telefon cu ziarişti occidentali. În epoca în care regimul comunist era fără îndoială o dictatură de fier, sub Gheorghiu-Dej (epoca stalinismului românesc), adevăraţii disidenţi nu aveau acces la niciun mijloc de comunicare cu Vestul. Putrezeau tăcuţi în străfunduri infecte de ocnă, mureau sub tortură în bîrloguri sinistre (cf. închisorile din Sighet, Gherla, Aiud, Jilava) sau de epuizare în lagărele de muncă din Deltă şi de la Canal! Dar nici noi, în Vest, n-am rămas cu mîinile-n sîn: mulţi intelectuali, specialişti în Europa comunistă şi experţi acreditaţi în politica comunistă, chemaţi aici de te miri ce scriitoraş de doi bani să-şi expună părerile competente, au cauţionat cu "ştiinţa" lor aceste baliverne absurde, aceste zvonistici de crîşmă, aceste panglicării bune de asortat la un prînz ceva mai aghezmuit...

După decembrie 1989, aici, pe malurile Istrului, n-am văzut să fi apărut pe scena politică vreun Talleyrand sau măcar un Fouché, cu atît mai puţin un Chateaubriand sau un Benjamin Constant. Şi totuşi cenzura comunistă dispăruse, să tot ai ce citi... Cîţiva scîrţa-scîrţa de pe la ziare şi unii scriitoraşi pretindeau că o enormă literatură clandestină dormea în niscai sertare secrete, tînjind să fie scoasă la lumină. Unii o mai aşteaptă şi azi. Cu excepţia unor jurnale ale unor personalităţi politice şi culturale mai mult sau mai puţin celebre în interbelic şi înainte de preluarea puterii de către comunişti, în 1948, unele deloc lipsite de interes factual şi informativ, n-a apărut nimic deosebit. Nu de alta, dar intelectualii, universitarii, cercetătorii şi criticii nu produseseră nimic care să merite regimul secret al unui sertar. Cu cîteva remanieri cerute de cenzură, tot ce scriseseră fusese publicat. În frenezia lor autocompasională, uitau să amintească însă vizitatorilor străini de numeroasele traduceri din opere occidentale capitale, care nu datorau nimic marxism-leninismului.[33] Dacă

lui?" Mi-a răspuns că acţiunea sa fusese foarte secretă. I-am replicat: "Într-adevăr, atît de secretă încît, înainte de 1989, nici tu nu ştiai că erai disident!"

33. Să recunoaştem autorităţilor culturale de sub regimul ceauşist meritul publicării acestor traduceri şi preţul lor de vînzare derizoriu. E acesta un efort pe care mulţi îl refuză, căutînd, şi în acest caz, să convingă Occidentul că România comunistă era un deşert cultural. Dar cum, Doamne iartă-mă, au învăţat aceşti intelectuali tot ce ştiu dacă lecturile oferite de regim studenţilor şi publicului dornic de instruire s-ar fi limitat doar la publicaţii propagandiste? Nici nu mai pomenesc de excelentele traduceri din clasicii greci, al căror demers s-a prelungit pînă la sfîrşitul regimului: specialiştii de bună-credinţă ştiu, de pildă, că luxoasa ediţie românească din *Autobiografia* şi *Principi di scienza nuova d'intorno alla comune delle nazioni* ale lui Vico reprezintă cea mai bună traducere, însoţită de cel mai bun aparat critic din opera filosofului napolitan Giambattista Vico – *Principiile unei ştiinţe noi cu privire la natura comună a naţiunilor precedată de autobiografie,* studiu introductiv, traducere şi indici de Nina Façon, note de Fausto Nicolini şi Nina Façon, Editura Univers, Bucureşti, 1972. Editura Univers, dar şi editurile Ştiinţifică şi Tehnică au cataloage de traduceri comparabile cu ale celor mai prestigioase edituri europene.

discursul privind literatura clandestină nu era decît o momeală care să vîndă naivilor ceva postùri eroice care nu existaseră niciodată, în schimb, la cîteva zile după căderea regimului comunist, imediat după ospeţele de Crăciun şi de Anul Nou, au început să mişune din toate părţile cohorte de lachei – unii destul de talentaţi, dar cei mai mulţi sălcii şi mediocri, o şleahtă de valeţi pofticioşi, compusă din mici arivişti versaţi în simulacre, cu privirea unsuroasă a feloniei şi limba mieroasă a vicleniei, făcînd temenele în faţa primului occidental sosit, care, nu-i aşa, putea să aibă ceva bani la teşcherea, o sinecură, o conferinţă ici, o călătorie de studii sau o bursă dincoace. Erau gata de orice aceşti aşa-zişi "disidenţi", aceşti "anticomunişti de cînd se ştiu"; puteai să-i faci să spună orice, ei repetau cuminţi tot ce voia să audă un vizitator străin, primeau orice cu "da, săru'-mîna", acceptînd cu un surîs egal discursuri oricît de antinomice, opinii care mai de care mai contradictorii, aplaudînd la conferinţele cele mai idioate, firitisind pe mediocri, dar mirosind cu un nas de copoi oamenii de calitate, dacă se întîmpla să apară vreunul, pentru a se ţine la distanţă. Ca şi mai înainte, tot ce ştiau era să repete *ad nauseam* sloganurile noii mode politice: "democraţie", "privatizare", "NATO", "Uniunea Europeană", "liberalism", "război împotriva terorismului", "să-i zdrobim pe sîrbii lui Miloşevici, pe irakienii lui Saddam, pe palestinienii lui Arafat şi apoi ai Hamas, pe talibani, pe iranieni, Hezbollah şi pe Chavez", "trăiască Bush!", "bravo, Blair!", "glorie lui Berlusconi!", "dă-i înainte, Sarko!" sau "comunismul în afara legii!". De la mijlocul anilor 1990 încoace nimic nu s-a schimbat; aceste elite şi-au consolidat deţinerea puterii politico-culturale şi o păstrează cu străşnicie, neacceptînd pic de critică şi înjurîndu-i sănătors pe cei din tînăra generaţie sau pe cele cîteva spirite independente din generaţiile mai vechi care îndrăznesc – pe un ton oricît de moderat – să-şi exprime rezerve în privinţa bunei credinţe a discursului lor moralizator şi a anticomunismului lor de doi bani – tocmai ei, care au profitat fără ruşine de avantajele adesea colosale acordate intelectualilor docili de către puterea comunistă. Amestecînd rolurile, ocupînd, de multe ori în acelaşi timp, toate posturile de conducere din cultură, universitate, edituri, diverse instituţii culturale şi ONG-uri, transferîndu-şi uneori activitatea în sfera politicului, îşi tot etalează succesele şi notorietatea, cu aroganţa cinică a parvenitului de pe o zi pe alta. Ei, care în urmă cu ceva vreme scînceau de teamă cînd vreun aparatcic pricăjit le cerea socoteală, îndemnîndu-i să nu se abată de la calea trasată de Partid şi de căpetenia sa! Prinţul Salina avea fără doar şi poate dreptate, dar marele Caragiale cu atît mai mult, în a sa *O scrisoare pierdută*...[34]

Amintind rolul cardinal al elitelor, am rupt întrucîtva ritmul naraţiunii întoarcerii mele în România, la cîteva săptămîni după lovitura de stat a FSN. Era un popas necesar totuşi, în care voi mai adăsta puţin, pentru a oferi cititorului tonalitatea generală a discursurilor de la acea vreme (şi pînă azi) şi a-i prezenta practicile noilor

34. Una dintre cele mai cunoscute piese de teatru ale lui Ion Luca Caragiale, care a făcut parte din repertoriul de bază al Teatrului Naţional din Bucureşti.

puteri, felul în care elitele cultural-politice li se adaptează și le promovează cu acea virtuozitate a lașității și rigoare a josniciei atît de bine descrise odinioară de Chateaubriand[35] și de istoricul Marc Bloch[36].

În primele luni de după căderea regimului și în ciuda teatralității perfecte a loviturii de stat, s-au înfiripat, cu tot controlul polițienesc omniprezent, multe confuzii în opiniile și în viața oamenilor. De la simplul milițian de comună (botezat peste noapte "polițist") la învățător, de la miner la funcționarul de birou, de la muncitorul metalurgist la profesorul de liceu, de la funcționarul comunal sau județean la diverși salariați ai instituțiilor de Partid desființate peste noapte, comportamentele și așteptările oscilau între un optimism cvasiisteric – gata, mîine e Schimbarea la față! – și o luciditate crudă, imediat după primele semne ale inflației: "Cu ce și cum o să trăim?" De fapt, cam toată lumea era bulversată din pricina unei grave erori de interpretare (ce nu se poate totuși reproșa, de vreme ce era consecința noii propagande liberale a elitelor autoproclamate reprezentanți ai societății civile, reprezentanți altminteri destul de absenți în peisaj), care producea dezorientare în privința viitorului imediat. În mare, oamenii voiau să scape de restricțiile ceaușismului terminal, dorind, cu inocență, bogăția occidentală, dar cu menținerea totodată a asigurărilor sociale ale statului-providență comunist, consumul nestingherit și, în același timp, un serviciu asigurat și bine plătit la terminarea studiilor. Prinși cu naivitate în ficțiunea imaginilor oferite de serialele occidentale livrate de puterea comunistă ca porție de "libertate", mulți, chiar dintre cadrele didactice, erau convinși că viața cotidiană din Occident seamănă cu scenele din *Dallas!* Gravă eroare, care expune spiritele discursurilor politicianiste celor mai demagogice; gravă eroare, dublată de atîtea dezvrăjiri și avîntări înspre tot felul de conflictele diversioniste: naționalism antimaghiar sau, respectiv, antiromân, la ungurii din Transilvania; iluzionarea și ruina multora care și-au investit tot ce aveau în loteriile piramidale infame (gen Caritas, la Cluj); bigotism, superstiție și cvasiidolatrie în toate cultele, cel ortodox, greco-catolic, catolic sau reformat. Căci minciuna și denegarea nu lipsesc nici din sfera religioasă, iar desecretizarea arhivelor a dat la iveală realitatea că unii capi ai Bisericii Ortodoxe Române, unii stareți și preoți de parohie au trudit zdravăn pentru *Securitate* – primii cu grade înalte în ierarhia politico-polițienească, colonei sau, cei mai zeloși dintre ei, generali.

Și ce dacă în 1990 adevărații deținători ai puterii proveneau din fostele elite reconvertite în unele noi; foarte rapid au început să răsară și noi actori pe scena publi-

35. F. R. de Chateaubriand, *Mémoires d'outre tombe,* vol. I și II, *op. cit.*

36. M. Bloch, *L'Étrange défaite,* Gallimard, Paris, 1990 (reeditare). Originalul a fost scris în 1940, iar prima ediție postumă a apărut în 1946. În introducerea lucrării, autorul observă că oamenii moderni sînt "întotdeauna mai aproape de vremea lor decît de părinții lor". Este aici, într-adevăr, o imagine extrem de pertinentă, care ilustrează perfect trecerea celor mai mulți dintre intelectualii români de la ceaușism la postcomunism.

că, care devine astfel mult mai complexă decît fusese în epoca puterii comuniste, cu simplicitatea conflictelor sale de tendinţe. În ciuda hopurilor şi a piedicilor orchestrate de noii stăpîni, au fost reînfiinţate instituţii interzise sub comunişti; în rîndul primilor conducători postcomunişti şi-au făcut loc ambiţii personale divergente; lupta între diversele forţe semioculte deţinătoare ale puterii reale pentru ciopîrţirea şi împărţirea ciozvîrtelor din bunul public ("terapia de şoc şi privatizarea") au sporit poftele şi tensiunile[37], făcînd loc unei lipse de probitate latente pînă atunci, dar de acum încolo de necontrolat[38], care a distrus ideea de civilitate şi de bun public; în fine, faptul că interesele străine au înşfăcat marile întreprinderi industriale, agroindustriale şi bancare a declanşat foarte repede un război economic sălbatic între forţele politice locale, avînd ca efect imediat radicalizarea corupţiei endemice, care rodea însă de multă vreme (cu mult înainte de instaurarea regimului comunist) administraţia românească[39]. Promovare prin relaţii de rudenie, nepotism, clientelism, mită, malversaţii şi reglările de conturi subiacente domină toate instituţiile, toate domeniile activităţii administrative, industriale şi comerciale. Arcanele acestor evenimente erau, la scară largă, imprevizibile şi au sporit confuzia produsă de schimbarea pe care promotorii ei o imaginaseră, proiectaseră şi programaseră dintru început. Dacă, pe de o parte, am asistat la reînvierea fostelor partide istorice – cele de dinainte de al Doilea Război Mondial, corupte şi în parte compromise prin legăturile cu fascismul românesc reprezentat de Garda de Fier, apoi cu dictatura pronazistă a mareşalului Antonescu –, a apărut, în acelaşi timp, ca din străfundurile unor catacombe, şi Biserica Greco-catolică (unită), interzisă în 1948 de puterea comunistă, în alianţă cu Biserica Ortodoxă.[40] Pe de altă parte, s-a ivit din nou şi trista fami-

37. Cf. Cl. Karnoouh şi B. Drweski (coord.), *La Grande braderie à l'Est,* Le Temps de cerises, Pantin, 2006.

38. Unul dintre colegii mei de la Universitatea din Cluj, un analist lucid al societăţii sale şi un spirit un pic cam cinic, mi-a sugerat că, după decembrie 1989, n-a mai existat un control adevărat al corupţiei, fiindcă toate instituţiile de stat participau la acest fenomen devenit instrumentul privilegiat al ascensiunii economice în postcomunism. "Măcar atunci, zicea el cu un grăunte de umor, instituţiile de control ale Partidului menţineau corupţia între nişte limite «rezonabile», dincolo de care nu puteai să treci decît cu riscul unor condamnări serioase." Într-adevăr, Partidul comunist nu putea să tolereze, dincolo de promovările ierarhice şi de sinecurile acordate de el, ascensiunea unei clase de privilegiaţi independente de puterea sa discreţionară.

39. Să ne întoarcem, iarăşi, la opera dramaturgului I. Luca Caragiale şi la romanul fiului său M. Caragiale, *Craii de Curtea-Veche,* apărut în franceză sub un titlu prea puţin fidel: *Les Seigneurs du Vieux Castel,* L'Âge d'homme, Lausanne, 1969.
N-ar strica să-i citim nici pe călătorii străini care au activat în România între cele două războaie. Între alţii, eu îi recomand cititorului pe J. Reed, *La Guerre dans les Balkans,* Seuil, Paris, 1996 şi pe P.-J. Thomas, *Les Roumains sont-ils nos alliés?,* Fernand Sorlot, Paris, 1939. Găsim în acest din urmă volum o descriere remarcabilă a vieţii sociale, culturale şi universitare a Clujului între 1921 şi 1936, în perioada în care autorul a predat chimia la universitatea din oraş. Am aflat aici nişte descrieri care se potriveau perfect, în fond, cu ceea ce eu însumi observasem între 1991 şi 2003.

40. În chestiunea trădării preoţilor, Biserica greco-catolică (uniată) trebuie exonerată în totalitate de

lie regală, flancată de curteni unii mai ridicoli decît alții, care, între 1990 și 2000, mobiliza încă mase importante de oameni în București, fără a reuși totuși să genereze o puternică mișcare monarhistă populară. Într-adevăr, nici noile clase de mijloc fabricate pe bandă rulantă de regimul comunist, nici mai ales lumea rurală (45% din populația activă) nu vedeau în monarhie un regim legitim. Fusese respinsă definitiv regalitatea, care, în anii 1930, se dovedise incapabilă să impună o politică de mai-bine social și economic, lăsînd zonele rurale pradă unei mizerii pe care azi am cataloga-o de Lumea a Treia.

Sigur, era o confuzie controlată, căci, pe zi ce trecea, era evident că nimic, nicio manifestație, nicio grevă, nicio revoltă a minerilor, a muncitorilor metalurgiști, a camionagiilor nu zguduia serios puterea vechilor-noi elite. În spatele conflictelor politice aparente, acestea semnaseră, cu rarisime excepții, un pact tacit de neagresiune radicală (în vigoare și astăzi) privind împărțirea bunurilor economice, cu atît mai mult cu cît, pe fondul simulărilor de conflict, al șantajului, corupției, absenței societății civile și al indulgenței cetățenilor (care consideră că toate astea sînt, la urma urmei, "normale"), participarea unora sau altora la activități ale fostei *Securități* ieșea la iveală într-un simulacru avînd ca deviză "o mînă spală pe alta".

Încă din primele luni de exercitare a noii puteri, toate partidele au început să coopteze oameni tineri, adesea foști lideri ai defunctelor organizații de tineret și studențești comuniste. Cu repeziciune, ei au colonizat FSN devenit apoi PSD (partidele autorilor loviturii de stat și ale foștilor comuniști preschimbați repejor în social-democrați liberali), diversele partide politice istorice renăscute și altele noi – ca partidul naționalist al lui Vadim Tudor și cel al lui Gheorghe Funar, fost primar al Clujului. Foștii conducători ai partidelor istorice, niște supraviețuitori ai unei alte epoci, au fost grabnic puși pe tușă, rezervîndu-li-se roluri de figuranți într-un spectacol politic jucat doar pentru amuzamentul galeriei. Astfel, a început să se înfiripe, încet-încet, o pepinieră de noi elite în simbioză de interese și denegări cu fostele elite; grație unor burse generoase, ele plecau spre departamentele de științe politice sau de jurnalism ale unor universități americane, britanice, germane, franceze, italiene, belgiene, olandeze etc., formîndu-se rapid la școala metodelor de manipulare politică și mediatică. Aceștia erau deja integrați în sistemul introdus de complotiști sau promovați de organismele politice străine pentru ocuparea posturilor de

---

colaborarea cu *Securitatea,* pentru simplul fapt că, în 1948, puterea comunistă aflată în conflict cu Vaticanul, și cu binecuvîntarea Bisericii ortodoxe, a interzis Biserica unită și cultul acesteia, deportîndu-i pe preoții, episcopii și arhiepiscopii care au refuzat să revină în matca Bisericii ortodoxe – aceasta primind, în schimb, bisericile, mănăstirile, obiectele de cult și icoanele uniaților. Încă un paradox românesc, care revelează natura schizoidă a acestei societăți. Păi cum să trăiești în sînul unei biserici care se folosește de o putere care își afirmă sus și tare ateismul doar pentru a-și recupera enoriașii care consideră că i-au fost "furați" prin propaganda și acțiunea catolică (a iezuiților) la începutul secolului al XVIII-lea, în vremea recuceririi principatului Transilvaniei (vasal al Imperiului Otoman) de către Imperiul Austriac?

conducere în ONG-uri. Astfel, sub aparența unei agitații haotice, pe de o parte, și a discursului moralist, pe de alta, s-a pus pe roate o adevărată politică de însușire privată a proprietății colective, în spatele scenei publice și cu ajutorul ideologic a tot felul de asociații așa-zis filantropice și pedagogice, care pretindeau că predau democrația prin *wishful thinking,* dar care, în chip deliberat, uitau să invite și poporul la dezbaterile lor.[41] Istoricii, politologii și filosofii serioși știu deja asta: niciodată niște colocvii, niște congrese, niște seminarii și cursuri universitare de vară ținute între specialiști și studenți nu s-au adresat poporului, nici n-au permis punerea în practică a unor acțiuni fondatoare ale democrației participative. Înfăptuirea unei societăți politice și civile democratice a fost dintotdeauna rodul unei lupte, chiar violente[42], cînd, după războaie civile, persecuții, torturi, a apărut posibilitatea – oferită de pacea civilă redobîndită și de uitarea rostită public (care e inversul uitării fondate și articulate pe tăgadă) –, a apărut, așadar, posibilitatea de a accede la iertarea reciprocă și, de aici încolo, posibilitatea compromisului.[43]

---

41. Această politică a fost întruchipată și simbolizată de celebrissima Fundație Soros pentru o Societate Deschisă, chiar dacă uneori, destul de rar însă, aceasta a susținut și cîteva proiecte autentice de cercetare și învățămînt de înaltă calitate. Din nefericire, marea parte a fondurilor imense pe care le-a consacrat țărilor ex-comuniste din Europa au servit pînă la urmă unor interese private, și nu formării instrumentelor destinate unui veritabil proces de învățare a procedurilor de decizie democratică. Dimpotrivă, multe dintre intervențiile sale (cu unele excepții notabile) în societățile ex-comuniste au sfîrșit prin a fi niște exemple proaste, pe dos, din pricina mediocrității intelectuale și a corupției majorității conducătorilor locali. Cultura locală submina intențiile bune, după cum subminase și stilul regimului comunist în vremurile cînd acesta se voia un exemplu de probitate socială și economică.

42. Cf. N. Machiavelli, *Discours sur la première décade de Tite Live,* 1515. [A se vedea și traducerea românească *Discursuri asupra primei decade a lui Titus Livius,* traducere și texte alese de Lăcrămioara Petrescu, in *Măștile puterii,* antologie, ediție și prefață de Elvira Sorohan, traducere din italiană de Nina Façon, traducere din franceză de Lăcrămioara Petrescu, Institutul European, Iași, 1996 – *n. trad.*]
L. Canfora, *La Démocratie comme violence,* Desjonquères, Paris, 1989; *L'Imposture démocratique: du procès de Socrate à l'élection de G. W. Bush,* Flammarion, Paris, 2006.
Cît despre Marx, el a avut geniala intuiție de a sesiza violența sistemului capitalist, nu doar ca forță a transformarii politice (Hegel o argumentase înaintea lui), dar ca o forță esențială pentru transformarea economică. Ideea a fost reluată de Hannah Arendt și de Hobsbawm cînd aceștia au încercat să arate că războiul și mobilizarea totală specifice modernității constituie un mijloc de a radicaliza producția, dezvoltarea industrială și, prin acestea, de a accelera dezvoltarea tehnoștiinței – în ceea ce o privește pe Hannah Arendt (care face o lectură heideggeriano-marxistă a destinului modernității) – și a capitalului – în ceea ce-l privește pe Hobsbawm (autorul unei lecturi mai aplicat marxiste).

43. Pentru a înțelege miza uitării și a compromisului, a se vedea articolul II al *Edictului de la Nantes* (1598), care rămîne un bun exemplu al trecerii de la violență la compromis politic. "Să nu-i lăsăm pe supușii noștri, de orice rang și stare, să-și împrospăteze memoria, să atace, să poarte pică, să spună vorbegrele sau să se întoarcă unii împotriva altora din pricina unor fapte din trecut, de orice fel ar fi fost și oricum ar fi fost stîrnite acestea, să se pună la îndoială unii pe alții, să se certe, să semene zavistie, să-și facă rău cu vorba sau cu fapta, ci să se înțeleagă, să trăiască unii cu alții în pace,

Prin aroganță și vanitate, mînate de setea de cîștig, prin lașitatea ei socială, larga majoritate a elitelor intelectuale românești poartă o enormă responsabilitate etică, atît în ce privește tăgăduirea realităților trecute (caricatura despre practicile reale ale regimului comunist, negarea aspectelor pozitive ale progresului social și uitarea unora dintre victime permit atenuarea compromisurilor făcute chiar de acești pseudodisidenți), cît și în ceea ce privește "jaful secolului" din istoria economică europeană. Prezentîndu-se drept rezerva morală a societății, s-au înfățișat în fața poporului ca garanți morali ai trecerii la liberalism, cauțiuni ale eticii schimbării, nefăcînd însă decît să-și adune privilegii economice exorbitante, într-o lume pe cale de a se preschimba rapid într-o Lume a Treia tocmai din pricina acestui *hold-up* care a dezechilibrat total raportul economic dintre cele cîteva mari orașe ale țării și așezările mai mici, urbane sau rurale.

Încercînd neîncetat să recupereze fărîme din acest jaf, elitele intelectuale și-au schimbat brusc părul, nu și năravul. Altădată servile în fața comunismului care le oferea serioase avantaje în natură cu condiția să-și țină gura, astăzi, locuite de același spirit de slugă, îi flatează pe noii politicieni și pe nașii lor din afară – pentru aceleași motive.[44] Se poate afirma chiar că, în unele cazuri, propunerile susținute în rapoartele de studii pentru agențiile străine elaborate de politologi, de economiști sau de sociologi români cu privire la politica sau la economia politică a țării reprezintă o trădare pur și simplu a intereselor naționale elementare.

Cît despre popor, el are cumva intuiția simplă, frustă desigur, a "marelui talcioc de la Est", care a pus în locul unei birocrații comuniste minuțioase, sufocante și de multe ori idioate, o cleptocrație politică și intelectuală feroce, fără scrupule, în același timp locală și mondializată.[45] Totuși, ceea ce odată în plus m-a surprins, acum ca și în vremea regimului comunist, a fost docilitatea poporului, infinita sa răbdare, felul său de a-și face speranțe pornind de la niște gesturi și de la niște cuvinte goale de sens, pe care puterea le produce tocmai fiindcă n-o costă nimic. Pentru mine asta e o enigmă abisală, nedezlegată de nicio carte de istorie sau de filosofie politică și socială; în cel mai bun caz, pot fi înțelese *post factum* eșecurile, rătăcirile, poate chiar crimele, dar nimic care să elucideze și să deșire această pîslă a letargiei populare. În schimb, nu ne mai putem permite să acceptăm gesticulația și vociferările veleitarilor postcomuniști ai naționalismului etnico-religios (care nu uită nici ei de anume beneficii financiare), nici așa-zisa înălțime de vederi și falsele virtuți

---

ca frații, prieteni și concetățeni, iar cei care nu vor face așa, să fie pedepsiți ca dușmani ai păcii și tulburători ai liniștii publice."

[A se vedea și *De la Cetatea lui Dumnezeu la Edictul din Nantes: izvoare de istorie medievală,* secolele V–XVI, editori Alexandru-Florin Platon și Laurențiu Rădvan, Editura Polirom, Iași, 2005 – *n. trad.*]

44. C. M. Ungureanu, *op. cit.*, in *Gazeta de Sud*, vineri, 3 august 2007, Craiova.

45. Cf. *La Grande braderie à l'Est, op. cit.*, "Introduction".

ale parveniților democratico-liberali de toată tagma. Dacă această pacienţă populară rămîne încă un mister, să ne aducem mereu aminte și de umilitatea proclamată în ultimul paragraf al *Tractatus*-ului lui Wittgenstein: *"Wovon man nicht sprechen kann, darüber muî man schweigen"*.[46]

Tot ceea ce am descris eu *post factum* era deja prezent în timpul primei și scurtei mele călătorii din ianuarie 1990 (mai puțin de o lună, de la mijlocul lui ianuarie pînă spre mijlocul lui februarie) în România imediat postcomunistă. Dar expresiile și manifestările acestor fenomene erau încă prea vagi, slab conturate, imprecise, flotante, nesigure. Lumea se confrunta cu multe situații indecise, exista încă o marjă de joc, cu atît mai mult cu cît era susținută de iluziile unei libertăți redobîndite care animau mai ales cercurile tinerilor scriitori, grupuri de tineri universitari, de tineri publiciști și artiști. Astăzi, toate aceste speranțe nu mai sînt decît niște prea vagi amintiri ce produc poate, într-un ungher de suflet, cîteva suspine nostalgice, cîteva accese de melancolie. Totul s-a terminat cu bine... Totul a reintrat în normal, adică în colosala lehamite a vremurilor noi.

Mi-am trăit întoarcerea ca pe un soi de redescoperire a țării după opt ani de absență forțată. Apoi, din 1991 pînă în 2003, în fiecare semestru de primăvară, am revenit aici în mod constant, ca profesor invitat la Facultatea de Istorie și de Filosofie din Cluj. Am ținut aici trei cursuri și două seminarii de filosofie socială și politică și de istorie a gîndirii antropologice. În acești doisprezece ani, am văzut, am auzit, am remarcat atîtea lucruri și, mai exact spus, am urmărit îndelung felul în care vechile-noi elite universitare și politice (de multe ori aceleași!) au privatizat, în acești doisprezece ani, învățămîntul universitar public în folosul lor. Am urmărit procesul legislativ, administrativ, pedagogic (dacă poate fi numit astfel) și financiar și sistemul de recrutare care a făcut din Universitatea publică de la Cluj cea mai importantă afacere pecuniară și imobiliară din Transilvania! Feudalizare, nepotism, servilitate extremă, corupție generalizată, derogări de la regulile elementare ale deontologiei universitare pentru clienți și, *last but not least,* amenințări de sancțiuni la adresa recalcitranților (oameni de bine, în fond), tare care au permis instalarea unui sistem foarte asemănător cu mafia și omerta aferentă.[47] În așa fel încît,

---

46. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus,* în ediția bilingvă a lui D. F. Pears & B. F: Mc Guiness, cu o introducere de B. Russell, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1961. Cf. p. 150.
["Despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă" – am citat după ediția românească, *Tractatus logico-philosophicus,* traducere din germană de Mircea Dumitru și Mircea Flonta, cu o notă istorică și o prefață de Mircea Flonta, note de Mircea Dumitru, Editura Humanitas, București, 2001 – *n. trad.*]

47. A se vedea numărul special consacrat de revista studenților din Cluj problemelor financiare și administrării autocratice a universității: *Echinox,* vol. 1, nr. 3-6/ 2006, XXXVII, Cluj. Unele precizări esențiale apar în textul lui Horea Poenar (conferențiar la catedra de literatură modernă), "Necesara justificare".

pe termen scurt şi mediu, nu e nicio speranţă de schimbare din direcţia naşterii unui spirit civic care să fie cu necesitate şi unul critic, nici vreo şansă de ameliorare oarecare a relaţiilor profesionale. Unii şi-au pus speranţe în intervenţia Uniunii Europene, dar, în atîţia ani, în afara libertăţii de circulaţie a mărfurilor, a investiţiilor şi a repatrierii plusvalorilor, instituţiile europene n-au cum să intervină într-o asemenea cloacă, să facă un pic de ordine şi să oblige la respectarea unui minimum de reguli. U.E. acceptă orice cu condiţia ca şefii instituţiilor în cauză să accepte la rîndul lor cu docilitate dictatele economice, legislative şi gadgeturile cultural-ideologice ale Uniunii (de exemplu, tîmpeniile legate de multiculturalism), fără a fi însă cu adevărat interesată de felul în care aceste legi, decrete, proceduri administrative şi practici pe care pretinde a le impune sînt aplicate şi funcţionează în realitatea cotidiană.[48] Chiar dacă m-am lovit, aşadar, de multe ori de administraţia rectorală, de aceea a facultăţii la care lucram, cu prilejul unor diverse malversaţiuni, inclusiv din pricina concursurilor de atribuire a burselor de studiu în Franţa, trebuie să recunosc totuşi că, graţie cîtorva prieteni fideli şi bătăioşi şi jocului complex de relaţii cu minoritatea maghiară, invitaţia de a preda aici mi-a fost repetată vreme de doisprezece ani. Am putut în acest fel nu numai să întreprind lungile anchete de teren la care renunţasem, ci şi să-mi continui, dintr-un mare oraş de provincie (capitala Transilvaniei), observaţia asupra transformărilor politice, culturale şi economice pe care le suporta ţara. Am avut toată libertatea să le constat efectele de la o zi la alta, dincolo de instituţiile de învăţămînt şi de cercetare, să sesizez mutaţia sectorului public în sector privat şi efectele ei asupra unor cetăţeni aparţinînd unor grupuri sociale diverse. De multe ori nici nu trebuia să merg prea departe de casă pentru a constata ravagiile produse de privatizarea în stil mafiot, de corupţie, de incompetenţă şi de prostie. Era suficient să-mi observ vecinii de palier, colocatarii din blocul în care locuiam, sau oamenii din satele şi oraşele româneşti şi ungureşti din preajma Clujului, să mă întorc în Maramureş sau la Breb, aflate la o distanţă de doar trei ceasuri de drum, dacă vremea se arăta miloasă – totul, în fine, era de ajuns pentru a putea măsura în viaţa zilnică naşterea unei stratificări socioeconomice noi şi multiplele ei consecinţe, asupra cărora am revenit de atîtea ori în cărţile mele ulterioare.

M-am reîntors în Breb de două sau de trei ori în cursul semestrului de primăvară. De fiecare dată în vremea Paştilor, pentru a participa la slujba nocturnă a Învierii, de mai multe ori de Înălţare sau de sărbătorile care marcau prima zi de urcare a turmelor colective la păşunatul de vară, la *stînă*. Întoarcerile mele în sat erau, ca şi mai înainte, un pic ritualizate. Cu timpul, devenisem un fel de copil al locului, care, de trei sau patru ori pe an, îşi făcea apariţia pe uliţele întortocheate şi trăgea mereu în gazdă la Mihai şi la Maria. De fiecare dată îmi regăseam acolo prieteni vechi şi

48. C. Samary, "Des privatisations forcées à la démocratie imposée: quels critères d'adhésion à l'Union européene?", in *La Revue internationale et stratégique,* nr. 47, toamna 2002.

ne puneam la vorbă despre cum o să mai fie viaţa pe-aici. Se schimba oare? Se modificau relaţiile între săteni? Se păstrau sau aveau să dispară riturile de trecere? Cum supravieţuiau oamenii acestor mutaţii economice drastice care nu favorizau deloc munca agricolă? Cum va supravieţui viaţa socială a satului de vreme ce jumătate dintre bărbaţi şi o treime dintre femei plecaseră să muncească în străinătate, în Italia, în Spania, în Franţa şi Germania, pentru a ajuta restul familiei să trăiască sau, conform unui comportament arhaic, pentru a investi în construcţia de case, unele mai mari decît altele, în piscine supradimensionate şi disfuncţionale, pentru a înălţa imense porţi de lemn sculptat fără nicio legătură cu tradiţia, pe scurt, pentru a manifesta cea mai intensă ostentaţie, arătînd lumii reuşita şi bogăţia de care se bucura proprietarul? Un crivăţ al istoriei se abătuse peste această lume, care, de la începutul anilor 1960, după perioada stalinistă, şi graţie compromisului istoric implicit dintre Partid şi forţele naţionaliste de dinainte de al Doilea Război Mondial, stătuse ferită de inovaţiile modernităţii comuniste sau necomuniste, sub carcasa liniştitoare a naţional-comunismului *à la roumaine*.

2. A DOUA ŞI A TREIA ÎNTOARCERE LA BREB

Mă uit în jurnalul meu la data de 8 mai 1995 şi văd aici o notă intitulată "Întoarcere la Breb". În acel an mă reîntorsesem pentru a sărbători acolo Paştele, într-o primăvară cam aspră. A fost o vizită scurtă, doar patru zile, prima de după ianuarie 1990. Acum, îmi recitesc acele note completate, chiar corectate (în sensul în care se revizuieşte o ciornă) cu observaţii consemnate în anii ce au urmat, în scurtele şederi acolo pe care le-am tot avut de atunci încoace. M-am îndreptat iarăşi spre acest loc-epicentru iniţial al experienţei mele decisive a Estului. Căci sînt convins că trebuie neapărat să ne fixăm într-un *topos* (un spaţiu-timp) singular pentru ca, în funcţie de similitudini şi diferenţe, să cuprindem, în chip mai general, identicul, apropiatul, depărtatul, diferitul în multiplele sale ocurenţe. Cu înţelegerea oamenilor locului, a felului lor de a fi şi de a se purta se întîmplă ca şi cu înţelegerea limbii; e nimerit să fi mai întîi bine instalat în propria limbă maternă, ca şi în propria cultură, pentru a te apropia apoi de altele şi a traduce cu toată atenţia necesară diferenţa, intraductibilul, idiosincrazia. Nu e suficient aşadar să cunoşti formal o limbă străină şi să transpui neutru "echivalenţii domestici" pentru a fi un traducător, adică un interpret; trebuie să ştii şi să "coşi" limba, cum zicea Homer (referindu-se, firește, la limba sa), s-o faci să cînte, de îndată ce ştii şi să-l auzi pe celălalt în ce-i este propriu.

Iată-mă, aşadar, la drum. În această după-amiază, ajung, pe şoseaua principală, în vîrful dealului ce străjuieşte satul dinspre sud. De aici, fac la dreapta şi apuc pe drumeagul care coboară încolăcindu-se pe fundul văii. După legarea de şosea,

micul drum ce fusese asfaltat recent, ajunsese, în doi ani, o ruină plină de gropi. Merg tîrîş-grăpiş. Deodată, la intrarea în sat, asfaltul se întrerupe brusc şi începe un drum de coşmar, gloduros, rău pietruit, brăzdat de şanţuri adînci de unde se ţesc colţi de bolovani – blestemul clasic pentru motorul şi suspensiile maşinii. La început, drumul păgubos se prelinge pe o pantă lină, apoi, în apropiere de vatra satului, o ia bezmetic la vale. Spre vest, dominînd acest melc cvasicircular se profilează văiugi cu iarbă cafenie, arsă încă de gerul iernii, iar mai încolo, tot spre apus, se ivesc în depărtare, înfăşate în ceţuri, coastele pleşuve ale muntelui Gutin, înzăpezite încă pe culme (Creasta Cocoşului), care reflectă în zări lumina aprinsă a soarelui crepuscular. Înainte de a mă coborî în sat, îmbrăţişez cu privirea casele şi gospodăriile din depărtare. În căldarea ferită de vînturi, acelaşi fum azuriu se ridică alene din coşuri, apoi, sub suflarea vînticelului de seară, se prefiră în fuioare şi vălătuci efemeri, topindu-se în amurgul de sînge. Se lasă seara, focul mocneşte în sobele şi în cuptoarele rustice, viaţa rurală, simplă şi brută, impune încă, pare-se, constrîngerile unui ritm de viaţă foarte apropiat de al naturii.

Înainte de a-mi angaja precaut maşina pe panta scurtă şi abruptă ce urcă spre casa gazdelor mele, contemplu cu o uşoară strîngere de inimă, ca întotdeauna, acest peisaj uman pe care-l ştiu cu zilele numărate, agonizant, trecut aproape dincolo de prag. Ştiu dinainte cu cîtă bucurie ne vom regăsi unii pe alţii. Şi, în acest ajun de Paşte din 1995, îmi dau seama că sînt mai bine de douăzeci de ani de cînd îi ştiu pe oamenii ăştia, care-mi sînt acum ca nişte părinţi adoptivi: Maria şi Mihai. Ea are şaptezeci şi doi de ani, el şaptezeci şi şase. Aici, la poalele muntelui, m-au învăţat – ceea ce lumea urbană, burgheză ori muncitorească, a uitat de mult – că tot ce ne e drag pe lume îşi va afla într-o zi sfîrşitul: aşa cum zic ei despre moarte, "asta-i viaţa!". Oare cît timp ne vom mai revedea, cu toţii, de Crăciun, de Paşte sau de Cincizecime? "Cine ştie?" Pentru ei, doar "Dumnezeu ştie!" şi ne aşază soarta. Maria s-a stins în martie 2003, Mihai în ianuarie 2008. În iunie 2007 ne revăzurăm pentru ultima dată. Cu toţi cei optzeci şi opt de ani ai săi, împuţinat la trup, sfîrşit şi bolnav, capul îi rămăsese limpede, iar memoria, încă vie, îi înşira amintirile într-o cronologie fără cusur. Să le fie ţărîna uşoară!

În acest ajun de Paşte din 1995, eu, necredinciosul, m-am smuls la două dimineaţa cu chiu şi vai din culcuşul cald şi moale al *cergii*[49] pentru a asista la slujba de Înviere. Afară era un frig de crăpau pietrele, cerul sticlă şi aerul bocnă, dar tot era mare lucru că nu ploua. După ce am trecut prin cimitirul luminat de pîlpîirea sutelor de lumînări de ceară şi după ce mi-am făcut loc spre intrarea în mica biserică de lemn ticsită de femei care nu găsiseră loc înăuntru, abia ce pun piciorul pe podeaua pronaosului plin-ochi cînd văd că oamenii se dau la o parte – întîi femeile aşezate mai în spate, apoi bărbaţii din naos, şi toată lumea în picioare din faţa vechiului iconostas. Toţi se dau îndărăt şi-mi fac loc să trec spre locul care, de un sfert de

49. Cuvertură făcută din fire groase de lînă toarsă, ţesută de femeile casei.

secol, mi-a fost acordat mie, în *strana popii*. Văsălie, crîsnicul nostru, era deja acolo, la post, și, din privirea lui pișcătoare înțeleg că-și rîde în glumă de întîrzierea mea și de caznele cu care m-am rupt din somn. Afară frigul nopții îți intra în oase, dar în biserică se făcuse o căldură apăsătoare. Înfofolit în hanorac, moțăi din cînd în cînd în strana mea, legănat de cîntările străvechi ale psalmilor, litaniilor și antifoanelor, ușor amețit de izul mieros al tămîii amestecat cu acela umed-acrișor și ușor acid al oamenilor.

Îmi place să mă uit, în timpul slujbei, la acești oameni nestrămutați în credința lor, care n-au făcut decît să îndure istoria – căci "bunul Dumnezeu" i-a supus la multe și de toate – și să încerce, atît cît le-a stat în putință, să-i înfrunte consecințele acerbe în eternitatea orizontului lor de credință, cum s-au priceput ei, aici, pe pămîntul lor. Or, în pofida fastului teatral al ritualului ortodox, credința lor e lipsită de ostentație, ființînd în gîndirea acestor oameni ca stare firească a lumii. Nimic nu-i apropie de bigoții lumii de azi care, din decembrie 1989 încoace, duminică de duminică și în fiece zi de sărbătoare cutreieră bisericile crezînd că-și vor spăla, ca la un duș de sfîrșit de săptămînă, păcate mai noi sau mai vechi. Acești țărani n-au a recupera ceva ce ar fi părăsit odată cu intrarea la un stăpîn care milita pentru ateism; nici nu gonesc după recuperarea unui timp pe care l-ar fi pierdut odinioară negînd public "adevărul din cuvîntul Mîntuitorului", nici nu trebuie să repare fidelități trădate cîndva. Trăiesc și azi, ca întotdeauna, în orizontul de sens al unui adevăr transmis, în același timp, de cuvîntul evanghelic, de interpretarea lui în teologia populară și de neliniștitoarele ziceri ale farmecelor. Însă totul s-a schimbat în rest, iar ei își dau seama că lumea lor, de multă vreme în agonie, e condamnată definitiv să dispară, cu atît mai repede cu cît expatrierea și turismul tind să devină – de bine, de rău – singurele mijloace de a supraviețui "terapiilor de șoc".

M-am întîlnit și cu vechiul meu prieten Gheorghe *(Gheorghe a lu Ionu lu Gheorghe)*[50], fiul fostului diac, uncheșul Ion, mort de optsprezece ani, de la care multe avut-am eu de învățat. Duminica, pe înserat, după un prînz bine stropit cu țuică de prune și cu vin și după o siestă ceva mai lungă, am plecat să-i fac o vizită. L-am găsit în mijlocul familiei, lîngă soție, fată, cei trei nepoți și sora lui beteagă – adunați cu toții în bucătăria de iarnă, supraîncălzită de soba pe care tot timpul stau la copt cartofi și sfeclă pentru porci. Odaia e mereu plină de abur, iar colțul dinspre vatră pavoazat de sus pînă jos cu oale, cratițe și alte celea. Mirosurile sînt amestecate, mirosul acid de zer, izul pătrunzător de seu de oaie sau acela mai dulceag de vacă, miros de legume fermentate, acela de amoniac al sudorii umane îndoit cu țuică

50. *Gheorghe a lu Ion a lu Gheorghe* – verigă a unei filiații patriliniare, care e numele real purtat de oameni în viața sătească. În public, prenumele femeii se raportează fie la numele soțului, atunci cînd trăiește ca "noră" în casa socrilor, fie la numele tatălui, cînd soțul vine să locuiască – în calitate de "ginere" – în casa socrului. Destinatara motoului acestei postfețe e un perfect exemplu al primei situații: *Maria lu Mihai lu Ștefan*.

de prună și, deasupra tuturor, efluviul unic, amețitor, al saramurii în care se conservă castraveții și varza. Viața mergea mai departe.

Dacă-l vezi pe Gheorghe la sapă și la semănat, la cosit, la clădit căpițe împreună cu femeia și fata lui, la muls oile, la cules mierea și la curățatul stupilor, dacă-l vezi cum își mînă boii săi imenși, albi, pe cît de puternici, pe atît de blînzi, înjugați la o căruță încărcată cu fîn, scîrțîind pe drumurile desfundate și pline de bălți, sau trăgînd ca pe nimic plugul adînc în brazdă, pare un țăran simplu, puțin mai răsărit la stat decît media oamenilor din regiune, rezervat față de oameni, chiar și față de apropiați sau de vecini. Nu-l vezi plimbîndu-se prin sat, pălăvrăgind pe marginea șanțului sau bătînd crîșmele, înmulțite ca ciupercile după 1990. Duminica, mai vine pe la slujbă (fără a fi numit diac, a moștenit totuși locul tatălui său în strana diecilor, la dreapta iconostasului). După slujbă, o ia direct spre casă. Ca și tată-său, Gheorghe se trage din vechea nobilime rurală a Maramureșului: e un *nemeș*. Interesant în cazul lui e că-și poate dovedi imediat ascendența; e unul dintre ultimii țărani din Maramureșul istoric care posedă, prin moștenire de la strămoșii săi, de la străbunic, bunic și tată, cu tot amarul de timp trecut și de vicisitudini politice îndurate, un hrisov scris pe piele de oaie, de o valoare inestimabilă[51], pecetluit sub domnia lui Sigismund Rákóczi, principele Transilvaniei, care-i recunoștea titlul și-i confirma, în 1607, nobletea spiței, acordată la sfîrșitul secolului al XIV-lea de regele angevin al Ungariei, Carol Robert, printr-un prim hrisov. Originalul, provenit din cancelaria regală maghiară, se pierduse pe la mijlocul secolului al XVII-lea. Tată-său îl scotea rareori la vedere, chiar dăcă în epoca "socialismului științific" și a "dictaturii proletariatului", aplecarea spre naționalism din ultima perioadă a regimului sporise nemeșiei valoarea simbolică de care se bucurase atîta vreme în satele din regiune.

Ne-am regăsit așadar cu același amestec de respect și de afecțiune un pic reținută care caracterizează vechea noastră prietenie. L-am întrebat de cum am intrat:

– *Cum îți mere nemeșia cu privatizarea?*

Mi-a răspuns fără ezitare:

– *Nu mai are hazna! Azi dolaru poruncește! De n-ai bani ești nimica. Și nepoții mei știu asta.*

Ce mai era de adăugat la această luciditate directă și simplă? Mi-au venit imediat în minte discursurile acelor intelectuali naționaliști care-și leagănă încă auditorii în iluziile unui "idealism" vulgar și care, împotriva oricărei evidențe și a unei judecăți elementare, încearcă în zadar să întremeze printr-un terci metafizic oarecare vechea cultură rurală, pentru a o transforma într-o valoare euristică a modernității tardive. Tristă ocupație! Dacă e să-l pomenim pe cel mai cunoscut dintre ei, plagiat adesea în cel mai plat mod cu putință, vorbesc de Lucian Blaga (în mod sigur un foarte talentat poet liric și metafizic), trebuie să recunoaștem astăzi, cu onestitate, că a ratat complet proiectul construirii unei filosofii a culturii române, cu al său concept sau filosofem de "spațiu mioritic". Sigur, în tinerețea sa, în perioada

51. În dialectul românei din Maramureș, aceste pergamente se cheamă "piei de cîine".

Primului Război Mondial, şi chiar în interbelic, acest concept încă îşi putea afla cîteva ipostaze în modul-de-a-fi-în-lume al vieţii ţărăneşti, dar după al Doilea Război Mondial, după patruzeci de ani de comunism combinat violent, naiv şi criminal cu efectele modernităţii (în ciuda unor aspecte protectoare din ultima sa fază) şi, în fine, astăzi, în 2007, după mai bine de optsprezece ani de capitalism de bazar, de talcioc generalizat, de emigraţie şi de turism cu efecte devastatoare asupra organizării socioeconomice rurale, cuvintele lui Gheorghe au forţa unui adevăr orbitor, atît de orbitor încît prea puţini îndrăznesc să-l înfrunte. În felul său simplu, direct, fără mistificări moraliste, Gheorghe ne aduce aminte că aici, în mijlocul Carpaţilor, am intrat astăzi într-o altă epocă a Fiinţei, pe care filosoful italian Gianni Vattimo a fixat-o ca spaţiu-timp, *topos* al "uzurii Fiinţei prin valoarea de schimb" – un alt nume pentru procesul general şi universal definit de Lukács prin conceptul de "reificare"[52]. Dacă ar fi să traduc în termeni mai sintetici discuţiile mele cu Gheorghe, aş zice aşa: implozia comunismului real, adică a socialismului planificat şi centralizat ("centralismul democratic") a generat aproape simultan o transformare a raporturilor umane din sînul comunităţilor tradiţionale, substituind fostelor tranzacţii larg fondate pe un joc complex de reciprocitate, de obligaţii şi servicii, de împrumuturi preferenţiale şi de trocuri *(clacă)*, aflate în logica reţelelor întrepătrunse ale relaţiilor de rudenie *(kinship)*, de năşie, de vecinătate şi de ierarhie extinse la scara satului şi a împrejurimilor, substituindu-le, aşadar, acestora o monetarizare generalizată a tuturor raporturilor sociale. Am asistat, prin urmare, în doar cîţiva ani, la "punerea în vînzare"[53] a tuturor activităţilor săteşti; toate relaţiile mai mult sau mai puţin instituţionalizate în cadrul tradiţiilor seculare s-au conformat unei ordini a valorii de schimb, în detrimentul valorii de întrebuinţare, al cărei capital simbolic căpăta sens prin diverse acte rituale cărora ea le dădea loc (botez, nuntă, înmormîntare, construirea unei case, a unui grînar, culesul fînului, ridicarea unei stîni pe timpul verii etc.). *Práxis* a uzajului şi simbolica riturilor creaseră, de-a lungul timpului, matricea culturală a unui în-comun al colectivităţii săteşti şi, dincolo de ea, a celui din întreaga regiune. Astfel, în procesul declanşat de această bruscă, puternică şi violentă accelerare a monetarizării relaţiilor umane, s-a conturat în filigran ceea ce, după Marx, trebuie înţeles ca extensie şi masificare a fetişismului mărfii. Am asistat astfel, ca la un experiment

52. E vorba de *Verdinglinchung*. Cf. nota 1 a traducătorilor din capitolul "La réification de la conscience du proletariat", in G. Lukács, *Histoire et conscience de classe* (traducere de K. Axelos şi J. Dubois), Minuit, Paris, 1960, p. 110. Trebuie făcută diferenţa între *Ding* (lucru, obiect) şi *Sache* (lucru, fapt, materie, cauză, treabă). Verbele *dingen* – a angaja pe cineva într-o activitate, şi *verdingen* – a se angaja în slujba cuiva, a-şi închiria serviciile – trimit fiecare la ideea unei alienări a forţei de muncă a cuiva în folosul altcuiva... Lukács se foloseşte de un substantiv: alienare. *Sache,* al cărui substantiv derivat – *Sachlichkeit* – înseamnă "obiectivitate", "realitate", "realism", trimite la Lukács la transformarea omului în obiect, deci în lucru *[chose], i.e.* "chosification" ["obiectificare" – *n. trad.*].

53. În original, *"marchandisation". (N. red.)*

în laborator, la pătrunderea modernității și a hipermodernității sau a modernității tardive în aceste ultime societăți rurale europene, care, în ciuda și, poate, datorită experienței comuniste, se mențineau parțial la adăpost de această fetișizare. Căci tocmai sprijinindu-se pe forța vie a controlului social înscris în tradiție a putut național-comunismul să-și legitimeze și să-și asigure puterea, garantînd acestor țărani o minimă bunăstare.[54] De-a lungul timpului, tradiția aseptizată și controlată devenise confortabilă pentru regimul comunist, orice posibile opoziții față de puterea sa înscriindu-se în Weltanschauungul acestei tradiții, adică în afara unei conștiințe de clasă: opoziția putea apărea în practicile cultice ale religiilor neoprotestante (adventiști, baptiști, martori ai lui Iehova) sau prin cazuri de delincvență și criminalitate arhaice, preabine cunoscute și controlate de cadrele Partidului, care, în mare parte, proveneau chiar din acest mediu rural. Din partea lor și a muncitorilor-țărani, regimul nu se aștepta la contestări politice nemaipomenite, de nestăvilit, primejdioase. În umoarea acestui popor (nu numai din Maramureș, dar din toate zonele rurale ale țării) nu există nimic care să semene cu o conștiință de clasă modernă. În schimb, după cum am văzut deja mai sus, ea începea să se înfiripe în rîndul țăranilor-mineri care practicau *part-time-farming*-ul, cînd, după 1989, nu se mai punea problema lipsei de aprovizionare cu hrană sau haine de lucru ieftine, cum se întîmpla pe timpul comunismului, ci una de supraviețuire pur și simplu, de vreme ce plata salariilor și a orelor suplimentare (remunerarea muncii prestate) deveniseră aleatorii. Un fel de conștiință de clasă, extrem de firavă și fără bază istorică, începuse parcă să se manifeste atunci. În 2007, tot în stadiul embrionar se află...

În iunie 2007, invitat la o conferință la Cluj, în cadrul fundației Idea[55], am profitat de călătorie pentru a mă repezi într-un sfîrșit de săptămînă la Breb și a-l vedea pentru ultima oară pe bătrînul Mihai, să depănăm amîndoi amintiri și s-o pomenim pe Maria care-și dormea somnul de veci sub streașina noii biserici de beton. Voiam și să continui discuția cu Gheorghe. Soarta familiei sale e emblematică pentru această mutație fără precedent produsă de postcomunism în România. Acum, la șaptezeci și patru de ani, ușor adus de spate, cu pasul un pic mai nesigur decît îi era felul, părea că-și mai domolise ritmul în care muncea. Își vînduse perechea

54. De exemplu, garantarea prețurilor de vînzare din producția individuală sau acceptarea distilării țuicii, a producerii și a vinderii brînzeturilor. Adică activități care asigurau un venit notabil și care, acum, au fost interzise oficial de legislația Uniunii Europene privind economia și igiena agrară. Cît despre fondurile structurale acordate de Bruxelles, se pare că nu ajung decît în buzunarele politicienilor – așa încît Comisia Europeană amenință cu suprimarea lor.

55. Animată de un grup de tineri artiști și universitari de la Academia de Arte Frumoase și din departamentul de Filosofie al Universității din Cluj, revista *IDEA artă + societate* este nu numai o publicație de o foarte bună calitate editorială, ci și singura revistă din România care promovează o gîndire critică de stînga, uneori chiar de stînga radicală.

de boi masivi și albi, în urmă cu un an, și nu mai cumpărase alții: "Mai bine plătesc cu ziua un om cu căruță sau cu tractor ca să-mi are, să-mi dea cu grapa și să-mi discuie pămîntul din livadă, ogoarele de porumb, de sfeclă, de dovleci și cîmpul de cartofi – zice cu mîhnire –, e mai ieftin decît să mai țin boi". Pentru prima oară de cînd ține minte satul, gospodăria lui nu mai are vite de povară. Fără ele, staulul imens pare aproape gol. Și-a scăzut și turma de mioare, are numai cîteva capete – nici laptele, nici brînza, nici lîna, nici carnea nu mai rentau în raport cu costul întreținerii și cu partea ce i se cuvenea, vara, ciobanului și ajutorului său (care adunau într-o singură turmă oile de la mai mulți proprietari – *stîna* – pentru a face brînză). Lui nu-i mai rămînea, după toate astea, decît un cîștig neînsemnat. Mai avea două vaci și doi viței, doi porci și, mai important decît toate, îi rămăseseră vreo douăzeci de stupi – căci mierea e mereu scumpă și e folosită în chip de zahăr la ceaiuri sau la prăjituri. Din pricina exigențelor Uniunii Europene, exploatările agricole sînt impozitate în funcție de suprafața cultivabilă, pe de o parte, și de suprafața locuită, pe de altă parte, inovație administrativă fără precedent în această societate care niciodată n-a cunoscut decît impozitul indirect asupra vînzărilor de produse agricole declarate (în comunism, multe produse se vindeau pe piața neagră, mai mult sau mai puțin tolerată de autoritățile locale, care trăgeau și ele un oarecare profit din asta, cu condiția ca totul se păstreze între niște limite financiare rezonabile). De acum încolo, Gheorghe e constrîns să cîștige mult mai mulți bani. Și, ca să mai aducă un ban în casă, fiică-sa (mamă a trei adolescenți) a plecat să muncească vreme de doi ani în sudul Italiei, ca femeie de serviciu într-un azil de bătrîni.

Transformarea vieții familiale a lui Gheorghe și ascensiunea socială a doi nepoți ai săi ilustrează perfect tipurile de mutații produse de postcomunism în popor. Singură, această familie sintetizează – desigur, ținînd cont de variabilele individuale, socioprofesionale și regionale (de pildă, de istoriile sociale diferite din Transilvania de Nord, din Bucovina, din Moldova, din Oltenia sau din Valahia) – tulburări pe care cei mai pricepuți, mai cinici sau mai lucizi le-au intuit, știind și să profite de ele. Astfel, cei doi nepoți, după școala primară, gimnaziu și liceul militar, au reușit să intre la Academia Militară. Obținînd diploma și gradul de locotenent de infanterie, unul dintre ei a plecat în Afganistan... celălalt în Irak... Și azi sînt tot acolo. Iată cum, pornind de la descrierea unei experiențe existențiale singulare, lumea se păstrează în prezența imediată a generalității sale, acolo, în inima Carpaților, într-o gospodărie ale cărei tehnologii de producție mă trimit, ca un *flashback,* spre secolul al XVIII-lea, cînd mă uit la nevasta lui Gheorghe, oarbă, încălțată încă în *opinci,* cum țese cînepa, bumbacul sau lîna pentru a face pînză din care să croiască apoi *cămășile,* cuverturile de lînă groasă *(cergile), pieptarii* de pănură pentru veste, hainele *(gubării)* ori saricile de iarnă *(gubele).*

Și, pentru a convinge și mai mult cititorul de exemplaritatea generală a acestei mostre de viață individuală și a nu-i părea eu un naiv sau încăpățînat nostalgic după vremurile vechi și după o comunitate agrară mult-visată, voi prezenta încă alte trei

cazuri, culese din alte medii socioprofesionale care deja par cu mult mai moderne.[56] De fiecare dată cînd mă întorc în Breb iau seama şi la tînărul meu vecin Ionuc (Ion cel mic). L-am cunoscut în 1973, pe cînd avea şase ani. A fost crescut la muncă grea, într-o gospodărie mare, cu obiceiuri agricole foarte tradiţionale, în care bunicul său matern, apoi mama şi tatăl său (ginerele, vasăzică) şi-au dus zilele muncind pe rupte aici, la ţară, fără a-şi vinde forţa de muncă în schimbul unui salariu oarecare în industrie. El a urmat şcoala primară în sat, apoi, la şaisprezece ani, a făcut gimnaziul într-o localitate vecină. După ce a terminat ciclul obligatoriu de şcolarizare, s-a întors la muncă, în gospodăria părinţilor. La cîţiva ani după 1989, însurat şi tată a doi copii mici, a încercat să-şi mai rotunjească veniturile transportînd local persoane şi mărfuri cu un prăpădit de Aro[57] cumpărat de ocazie. Scăderea vertiginoasă a veniturilor agricole l-au făcut repede să priceapă realitatea postcomunismului, căci, cu tot salariul modest al nevestei, educatoare la grădiniţa din sat, nu se mai ajungeau cu banii pentru toată familia (mama lui trăia încă), pentru întreţinerea animalelor din curte, pentru plata veterinarului, pentru doctor, pentru medicamente şi nevoi materiale elementare, pentru haine, pentru rechizitele copiilor, pentru ciubucul presupus de atîtea şi atîtea servicii administrative etc. Presimţind dezastrul economic, Ionuc a plecat la muncă în Italia şi în Franţa, ca muncitor în construcţii, lăsîndu-şi mama să îngrijească de gospodărie alături de soţie şi de cei doi copii. Revenit după patru ani cu o sumă frumuşică, el şi soţia sa, în loc să-şi toace banii în construcţii măreţe şi ostentative, ca alţii, au modernizat casa mare a părinţilor şi a lor, au amenajat şase camere, două săli de baie, toalete interioare, o sufragerie, le-au împodobit cu ţesături, covoare şi velinţe tradiţionale şi şi-au transformat astfel acareturile gospodăriei într-o haltă de tip *bed and breakfast* pentru o agenţie de turism de pe-aici, care vinde "tradiţie", sub forma agroturismului, în Franţa şi în Italia (o şi rupe un pic pe franţuzeşte şi pe italieneşte). Şi-a vîndut şi el caii şi mare parte dintre animale. I-au mai rămas în curte doar două vaci şi poiata găinilor. De acum încolo, toată munca lui se va limita la întreţinerea unei livezi întinse, la culesul fructelor pentru distilarea ţuicii, la cositul cîtorva pogoane de furaj pentru nutreţul de iarnă, ca să aibă tot anul lapte, unt, brînză, ouă şi legume proaspete, găini cu carnea zdravănă şi dulcеţuri delicioase. A renunţat chiar şi la crescutul porci-

56. Există în unele medii intelectuale pariziene cîţiva mici boiernaşi *[petits marquis]* ai culturii, care – îndată ce un cercetător sau un gînditor încearcă să interpreteze remanenţa anumitor trăsături culturale aparţinînd vechii lumi rurale – sesizează imediat în asemenea demersuri reminiscenţe ale ideologiei *Blut und Boden*. Aceşti demisavanţi, care, în fapt, se hlizesc luînd peste picior ceea ce a mai rămas încă "viu" din arhaismul de la periferiile ţărilor noastre, cum mai tămîiază ei cenotafurile culturilor noastre vechi şi se întrec în elogii în faţa muzeelor de Artă şi Tradiţii populare! Ca mulţi alţi intelectuali, nu-i au la inimă pe "sălbatici" decît dacă zac mumificaţi în vitrinele muzeelor...

57. Marca unui autovehicul de teren de fabricaţie exclusiv românească, foarte apreciat de ţărani sub regimul ceauşist.

lor, prea solicitant și prea puțin rentabil, preferînd să cumpere de la măcelăriile "autentice" din supermarketurile orașului vecin, Sighet. Iată-l pîndind acum soneria telefonului care-i anunță sosirea unui grup de plimbăreți de vîrsta a treia care, mi-a spus el adesea, își cam rîd de felul în care trăiesc oamenii pe-aici. Face pe ghidul pentru ei, ducîndu-i prin satele din jur să viziteze bisericile de lemn, încă destul de numeroase, cele cîteva mori de apă, pivele de lînă și vîltorile, cîteva case de lemn bătrîne, acoperite cu șindrilă, coșarce din nuiele împletite și cîteva șoproane cu acoperișul mobil, deja intrate în prăvălire, dar care mai rezistă ici și colo. Nu de munca grea se plînge el, e obișnuit cu ea din pruncie, ci de lipsa de sensibilitate a turiștilor și de umilința – chiar involuntară, din nebăgare de seamă – la care e supus. Acum are de suportat țîfna Occidentului sosit în vacanță. După experiența de salariat precar în calitatea lui de emigrant fără protecție, acum e mai întremat, sigur, dar depinde total de una dintre cele mai importante activități economice din lume – turismul –, a treia după vînzarea de arme și după comerțul cu petrol, care, și ea, stă la mila nu știu cărei crize ce poate să apară la mii de kilometri depărtare, fără a-i putea înțelege mecanismele și făcîndu-l să piardă controlul asupra vieții imediate și a viitorului său... Nu-i bai, tot îi rămîne munca pămîntului, creșterea animalelor și mizerabilul salariu de educatoare al nevestei...

În situații asemănătoare s-au găsit mulți tineri universitari[58], care, cu salariile lor de rușine, nu-și puteau duce traiul și crește copiii cu un minimum de demnitate decît făcînd pe tehnicienii de teren sau, mai rău, pe traducătorii pe lîngă universitari sau cercetători occidentali. Iar ăștia îi exploatau cu acea ipocrizie umanistă atît de caracteristică moraliștilor de stînga sau de dreapta, care altminteri n-au în gușă decît "apărarea adevăratelor valori"... Valori pe care, eu unul, nu le-am prea văzut răsărind din roadele meseriei și a funcțiilor lor, din adevăratele lor practici instituționale și pedagogice, decît dacă e vorba de niscai beneficii financiare ce pot fi speculate. În practica reală, efectivă și eficientă a acțiunii lor în lume, singura valoare pe care o apără cu îndîrjire și determinare e valoarea de schimb și întruchiparea ei concretă, banul. Cît despre universitarii din Est, românii poate mai mult ca alții sînt de acum angrenați în activități care privesc țara și zona lor fără a-și putea spune părerea, necum a critica ceva din problematicile și demersurile puse în operă prin contractele impuse de diversele instituții străine. Ei trebuie doar să slujească, să primească fără să cîrtească și, în plus, toate astea trebuie făcute cu zîmbetul pe buze. Căci capitalismul ultraliberal pe care l-au lăudat atît își aplică principiile și regulile

58. Există însă și o categorie de universitari români care cîștigă destul de bine astăzi. Sînt destui aceia care practică un cumul al normelor pedagogice, fără a preda totuși cu adevărat; alții, mai puțini la număr, e drept, s-au infiltrat în media sau moderează *talk-show*-uri săptămînale ce le pot aduce și pînă la zece mii de euro pe lună; iar autorii mai prolifici își rotunjesc veniturile prin sumele plătite pentru diverse articole de opinie semnate prin cotidiane, fără a-și face, desigur, griji în privința orientării politice a patronilor lor.

la literă, inclusiv în ceea ce privește produsele culturale: cel care plătește comandă! Cu atît mai rău dacă se trezesc în rolul de slugi însărcinate cu valorizarea relațiilor internaționale ale colegilor lor occidentali – pardon, a stăpînilor lor occidentali! Trebuia să se fi zbătut mai înainte pentru o libertate și o demnitate care însă, întotdeauna, presupun anumite sacrificii.[59]

În fine, aceeași dependență și aceeași integrare în generalitatea lumii se întîlnesc la un fost inginer din Cluj care, grație unui prieten italian, s-a priceput să creeze, cu talentul unui adevărat businessman, una dintre cele mai mari companii din Transilvania, al cărei profil inițial privea cumpărarea, importul, prăjitul și distribuirea cafelei, pe de o parte și, pe de altă parte, vînzarea și repararea aparatelor sub presiune de tip *expresso*. Ceea ce-l deosebea de alții era faptul că el intrase deja în rețeaua mondială a afacerilor. Înțelegînd perfect că veniturile sale depindeau în întregime de prețurile mondiale ale uneia dintre materiile prime cele mai speculate, se știa prins în rețeaua generalității economice a mondializării. Atunci și-a diversificat veniturile, multiplicîndu-și activitățile comerciale, extinzîndu-le pe plan internațional, asumîndu-și perfect esența jocului: găsirea locurilor și a mărfurilor care să-i permită mereu să compenseze pierderile probabile prin cîștiguri posibile (și substanțiale) venite din altă parte. Acest fel de a te integra în lume pare să le contrazică pe cele anterioare fiindcă revelează, din punctul de vedere al privatizării liberale, un aspect pozitiv al postcomunismului. Da, cu siguranță, așa este, și nu văd nicio pricină practică sau teoretică pentru a susține contrarul; în schimb, comportă un cost cultural și simbolic esențial, fiindcă tocmai în virtutea pozitivității (în cadrul sistemului general) a acestei integrări (și a altora de acest fel), tocmai în virtutea eficienței sale individuale în sînul unui capitalism înscris în dinamica unei modernizări reușite, se șterge și se pierde puțin cîte puțin orice legătură cu o românitate istorică și culturală singulară. Alte vieți, cu mult mai puțin "împlinite" decît aceea a inginerului nostru, au fost și ele prinse în destinul *(Geschick)* fixat de sinergia dintre tehnoștiință și Capital. La urma urmei, doar naivii, ignoranții și spiritele mărginite (și nu erau puține prin universitățile occidentale) îndrăzneau să afirme în anii 1970 și1980 că vinovat de dispariția românității ca formă specifică și ireductibilă a unei istorii culturale era comunismul. Paradoxal, comunismul chiar o ferise cumva de asta, folosindu-se de tradițiile populare și de naționalismul etnic ca de un soclu pentru "patriotismul său imemorial" reactualizat prin Partidul-stat. Dar nu Partidul-stat al avangardei proletariatului, care răposase de ceva vreme, de cînd cu "socialismul într-o singură țară!" – terminînd-o cu Internaționala și refuzînd să mai facă *tabula rasa* din trecut–, ci

59. Un grup de cercetători și universitari maghiari, într-un articol publicat în *Szabadság*, în martie 1998, au denunțat condițiile de muncă intelectuală la care îi supuneau cercetătorii occidentali promotori ai proiectului de cercetare respectiv și ai fondurilor aferente și, în același timp, refuzul statului ungar de a-și asuma responsabilități de mecenat în domeniul cercetărilor umaniste interesate de starea țării.

Poporul-Națiune al românității, atingîndu-și completitudinea în cadrul statului socialist, era acela care revenea la bazele unei istorii familiare. Era în asta, așa cum am comentat deja în capitolele precedente, o manieră retroactivă, chiar reacționară (în sens literal), fundamental antimarxistă, de a reînnoi legitimitatea unei politici care pălea primejdios de mult în fața mirajului occidental al *parousiei* consumiste, evidente de acum pentru toată lumea. Criticii occidentali și locali ai comunismului-lichidator-de-tradiții se înșelau amarnic. Postcomunismul le-a trîntit repede cea mai aprigă dezminţire – trecută însă cu vederea, ca un nimic oarecare, de făcătorii de opinie.

3. Unde se va vorbi iarăși despre tehnică și capital

Generalitatea care rodește în ungherele cele mai retrase ale Carpaților românești nu diferă de cea care s-a strecurat pînă în insulele Pacificului, în miezul junglei braziliene sau columbiene, în inima pădurii tropicale guyaneze, în deșertul Kalahari, în buricul Saharei, în imensele stepe ale Mongoliei și în Tibet[60]. Sigur, generalitatea lumii în lume nu mai e idealitatea metafizică a unui Dumnezeu unic și așa-zis universal al creștinătății pornite de timpuriu spre cucerirea planetei și impuse de inși mînați de o credință, de o hotărîre și un curaj neîndoielnice, care știau să mînuiască atît politicul, cît și armele de foc. Un Dumnezeu a cărui slavă și putere de peste mări și țări păreau să miroasă, cu rarisime excepții, a gust neostoit pentru cîștig, a căutare frenetică de metale prețioase, de mirodenii fine, de zahăr și, *last but not least,* a comerț cu sclavi.

Aici însă, în inima Carpaților, ne aflăm într-o lume de multă vreme creștinată, cu un popor care practică o versiune sincretică a ortodoxiei, un soi de teologie populară care amestecă Vechiul Testament, evangheliile și Apocalipsa cu legendele aurite ale sfinților din Răsărit și din Apus, cu desaga lor de miracole, cu vrăjitoria, cu strigoii, cu aruncatul bobilor, cultul mătrăgunei, al ielelor și al puilor de draci ascunși prin hățișuri, păduri și codri. Nu participarea la această generalitate e cea care distruge astăzi trecutul străvechi, ci explozia unui nou elan al modernității, favorizat de implozia sistemului comunist, care n-a mai fost capabil să reziste capitalismului de tip trei, ce-și aservise întreaga elită și acoliții ei. Și chiar ea e, de fapt, artizana acestei noi *tabula rasa*. Abia a fost desființat controlul politico-economic al puterii comuniste, că o nouă fază a capitalismului – cum vrem să-i spunem: postmodern, de tip trei, postindustrial sau modernitate tîrzie, pentru a vehicula etichetele cele mai răspîndite azi – s-a extins cu o viteză fulgerătoare, năpădind, pe lîngă țările din fosta Europă comunistă, întreaga planetă, inclusiv țările comuniste din

60. În privința Tibetului, această generalizare e opera Partidului Comunist Chinez.

Extremul Orient, cu excepția Coreei de Nord – cine știe pentru cîtă vreme de acum înainte!

Motoul acestei noi ordini politice, economice și sociale a lumii, care se prezintă ca un prezent-viitor iremediabil al nostru al tuturor, poate fi sintetizat într-un cuplu de concepte care se autolegitimează reciproc: democrație și liberalism. Legînd un concept încă politic – "democrație", în sensul de democrație parlamentară reprezentativă – de un alt concept politic, "liberalism", care, cu timpul, a ajuns să desemneze doar sfera economică, conducătorii planetei (aleșii politici, cei din înaltele funcții publice, directorii marilor companii multinaționale și fidelii lor mediatici) au reușit în aparență să inducă oamenilor, înspăimîntați de perspectiva lipsurilor, confuzia pe care ei înșiși au comis-o cînd au decis să lichideze politica keynesiană a *New Deal*-ului, a angajării tuturor în cîmpul muncii și a redistribuirii parțiale a bunurilor produse –, altfel spus, de cînd au abandonat capitalismul social în favoarea capitalismului antisocial. Într-adevăr, în secolul al XIX-lea, liberalismul caracteriza un tip de politică, în vreme ce libertatea economică se exprima prin noțiunile de liber-schimb, protecționism și piață. Atribuindu-i liberalismului economic, și numai lui, unica posibilitate de a realiza pe deplin democrația parlamentară reprezentativă, elitele Occidentului (adică, dincolo de Occidentul geografic, totalitatea țărilor dezvoltate, emergente sau în curs de dezvoltare) au suprimat caracteristicile politice pe care se fondează o comunitate modernă înțeleasă ca un ansamblu de cetățeni strînși laolaltă sub ideea transcendentă a unui stat-națiune, pentru a-i substitui o juxtapunere de colectivități imanente compuse doar din agenți economici: salariați de tot rangul, patroni, șomeri, inși care trăiesc pe drumuri, prinși cu toții în capcana hiperconsumului, într-o stare de frustrare permanentă. Astfel, unica *enérgeia* care produce *socius*-ul mai ține doar de logica productivă, productivistă și financiară. Întreaga societate sau, dacă preferați o definiție mai politică și mai justă, poporul-națiune cuprins într-un stat al său nu mai e decît un colaj de subcolectivități unite temporar de logici care răspund doar practicilor economice, fără trecut (experiență istorică) și fără destin (o viziune asupra viitorului, adică o voință de a construi istoria împreună); un ansamblu de subcolectivități determinate prin calculul profiturilor și al pierderilor în fiecare secundă a unui prezent etern. Trebuie să recunoaștem că, fără doar și poate, capitalismul a acționat mult mai bine decît comunismul: a reușit cu adevărat să facă din trecut *tabula rasa*. Devenirea pe care o propune e considerată și măsurată ca gestionare a economiei într-un prezent etern, privit doar din perspectiva proliferării infinite a aceluiași.[61] Altfel spus, acest cuplu conceptual determină orizontul de sens al umanului în generalitatea

61. Cf. G. Soros, *The Crisis of Global Capitalism (Open Society Endangered), op. cit.* A se vedea și observațiile mele critice, în Cl. Karnoouh, *Postcommunisme fin de siècle. Essai sur l'Europe du XXI-e siècle,* L'Harmattan, Paris, 2000, cap. "Le sujet de la modernité: société ouverte et logique du capital (à propos d'un livre de George Soros)", p. 183–206.

sa şi produce o lume concepută ca amplificare neîncetată a orice face omul: lumea ca sumă a lucrurilor produse şi vîndute. Totul nu e, aşadar, decît o chestiune de cantitate. Iată de ce socialul şi individul sînt reduse la valoarea de schimb (la o marfă, în fond) şi, simultan, sînt direcţionate spre autoreferenţialitatea imanenţei economice instaurate. Astfel, referentul ultim al valorii unei comunităţi se reazămă doar pe profitul Capitalului, al cărui cel mai evident efect produce generalizarea accelerată a lumii-marfă.

Iată intruziunea realului la ale cărei presiuni sînt supuşi acum, zi de zi, locuitorii Carpaţilor şi somaţi să li se conformeze.

Aici însă, în Maramureşul pînă de curînd arhaic şi izolat, sigur, deja contaminat de ideea de salariu şi de economie de piaţă, oricît de rigid încadrate de planificarea şi în cheltuielile sociale presupuse de comunismul real, iruperea hipermodernităţii a răsturnat cît ai bate din palme raporturi economice cu tradiţie ancestrală şi, în consecinţă, raporturile sociale şi individuale. Reificarea *(Verdinglichung)* prin marfă şi prin ban exemplifică aici, la scară mică, natura omului modern în orizontul tehnoştiinţei. Acum, omul în generalitatea sa, dincolo de toate particularităţile culturale, nu mai este, pentru a împrumuta vocabularul heideggerian, decît "fiinţa-la-îndemînă" *(Zuhandenheit)*, într-o *phýsis* (care o şi include) redusă la o "prezenţă substanţială" *(Vorhandenheit)* calculabilă, în scopul producţiei în masă (presupunînd infinitatea potenţială a obiectelor şi a muncii care le produce).[62] În inima Carpaţilor, mai mult decît revoluţia culturală *à la roumaine* din 1972, care n-a putut să modifice obiceiurile şi moravurile, "terapiile de şoc" din anii 1990 au reuşit să facă din ban şi prin ban foarte marele salt înainte.

O dată în plus, experienţa ne arată că realul nu numai că ne sfidează înţelegerea, dar, mai mult, îşi rîde perfid de interpretările noastre, mereu prea limitate, prea simple, prea neatente la felul nou de a acţiona al oamenilor. Realul e mereu mai sagace şi mai subtil decît noi, care sîntem reduşi şi constrînşi la reprezentare. Şi totuşi, cu el şi numai cu el trebuie să ne confruntăm, dacă adevărata noastră preocupare – exerciţiul gîndirii prin felul de a pricepe, prin arta interpretării, prin experienţa noastră existenţială şi prin vocaţia noastră esenţială *(Beruf)* – este meditaţia asupra timpului nostru şi poate, în cel mai fericit caz, o gîndire radical împotriva lui, chiar dacă sîntem noi cei gîndiţi de timpul nostru, mai degrabă decît să fim în stare de a-l domina cu adevărat prin spirit şi prin *práxis!* Or, înainte de a schimba lumea, aşa cum ne îndemna odată Marx – dacă acesta este, în ultimă instanţă, apogeul muncii gîndirii şi dorinţa noastră –, trebuie mai înainte de toate şi cu necesitate s-o înţelegem,

62. Ca dovadă că omul, prin realitatea sa psihologică cea mai vitală – prin sînge, nu e decît o marfă ca oricare alta, e suficient să citim în Raportul asupra comerţului stabilit de Comisia Federală americană, în 1996, fraza următoare: "Sîngele uman e o marfă". Am apelat la vocabularul conceptual heideggerian doar pentru a-i recapitula şi a-i înlocui aici generalitatea. Ce-ar mai fi de spus?

iar nu să ne comportăm ca niște papagali cu diplomă și bine dresați, cum sînt marxiștii de salon sau soldățeii democrației liberale, care rumegă și toarnă cu repetiție aceeași gîndire-de-a-gata pe la tot felul de colocvii, unul mai găunos ca altul. Această confruntare cu nemaiîntîmplatul, cu nemaiauzitul și uimirile firești în acest caz nu vor duce, la urma urmelor, decît la reperarea și la determinarea noului subiect istoric. Iată un program, un foarte extins program pe care, încă din anii 1980, Gérard Granel ne solicita să-l abordăm frontal, cu răbdarea și dedicarea cuvenite unei provocări esențiale.[63] Să nu mai repetăm așadar scheme ieșite din uz, chiar dacă ne vin de la măreți străbuni respectabili, și să nu mai luăm în serios vociferările ideologilor năimiți pentru așa ceva; să nu mai plecăm urechea nicio clipă la clămpănelile idealismului de două parale tămîiat de melancolicii mediocri, de clănțăii de bodegă sau de avîntații de pe la cinele în familie. Să lăsăm aceste polemici goale pe seama colocviilor, a congreselor și a altor dezbateri; să nu ne fie teamă de necunoscut, căci tocmai din înfruntarea *(agón)* combativă *(pólemos)* a gîndirii cu realul, din miezul despicăturii astfel create, izvorăște sensul celor ce vor veni. E în asta și speranța de a ne regăsi pe noi înșine, între oameni de bun simț și dreaptă judecată, gata să reclădească temeliile unui nou în-comun și, cine știe, speranța unei comunități viitoare care nu-și va identifica niciodată cauza, axiomele, principiul și *télos*-ul cu o metafizică oarecare, laică sau creștină, ce nu se poate reconstrui decît prin verbiajul fără virtuți al liberalismului, prin discursul său al valorilor și prin a sa etică a simulacrului, sub care se travestește însă un adevăr financiar. Adevăratele valori ale modernității tîrzii, chiar prezentate într-o versiune modernizată a predestinării ca legitimitate istorică și metafizică, nu se enunță decît pe tabela de afișaj a burselor. Pe Wall Street, în City, la Tokyo, Shanghai și Hongkong – acolo defilează adevăratele valori, în adevărul lor concret-abstract și în a lor materialitate-idealitate. Nici Heidegger nu spunea altceva cînd scria: "Valorile culturale își asigură o semnificație în întregul unei culturi, numai în măsura în care ele se limitează la domeniul autovalidității lor [...]".[64] Astfel, deci, și numai astfel, valorile modernității fac să ajungă la cuvînt adevărata natură *(phýsis)* a modernității tîrzii și a figurii sale emblematice – o nouă Sfîntă Treime alcătuită din Capital, Producția-Marfă și Profit. Acolo

63. G. Granel, "Les années trente sont devant nous (analyse logique de la situation concrète", in *Études*, Galilée, Paris, 1995. [În românește, a se vedea "Anii 30 ne stau în față (Analiză logică a situației concrete)", traducere de Adrian T. Sîrbu, in *IDEA artă + societate*, nr. 15–16, Cluj, 2003, p. 217–227 – *n. trad.*]

64. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphisyk* [1935], Max Niemeyer, 1952 [p. 36 – *n. red.*]; în ediția franceză, *Introduction à la métaphysique*, Gallimard, Paris, 1967 (traducere de Gilbert Kahn), p. 59. [Citat după ediția românească, *Introducere în metafizică*, *op. cit.*, p. 71 – *n. trad.* Iată însă și traducerea franceză a pasajului, prin care justificarea citării lui devine mai clară: "Les valeurs de civilisation ne s'assurent une signification, dans l'ensemble d'une civilisation, que parce qu'elles se bornent à leur propre validation (...)" – *n. red.*]

unde valorile autojustificării fiindului în totalitatea sa (sau a tot ce există) se reduc doar la valoarea de schimb și la substitutele acesteia, ne aflăm exact în miezul (asemănător celui care induce energia într-un reactor nuclear) a ceea ce mînă epoca Ființei în care sîntem: Nihilismul.

Cei mai lucizi interpreți ai modernității au constatat că modernitatea se realizează în plenitudinea sa – ca nihilism generalizat, adică[65] – atunci cînd sînt puse în joc simultan (în același timp ca proces în care cauzele și efectele trimit neîncetat unele spre altele), economia capitalistă productivistă (privată sau de stat), cercetarea științifică văzută ca industrie a noutății și substantificarea-obiectivarea oricărui fiind sau a realului întreg, respectiv cînd inanimatul și viul sînt cuprinse în "adevărul ca certitudine a reprezentării".[66] Ceea ce Heidegger definește ca *Gestell*[67]. Acest moment de împlinire apare așadar ca reprezentare a lumii moderne sub forma infinității: infinitate a creșterii și a unificării care trimit la realizarea voinței sale metafizice originare. Nu e asta oare ceea ce se înfățișa deja pe vremea cuceririi Americii – atunci cînd indienii trebuiau aduși sub jugul sclaviei de către bunii creștini? Unificare și, în același timp, strîmtare, prin accelerarea vitezei de deplasare a tuturor fluxurilor, a oamenilor, a produselor, a finanțelor, avînd ca *télos* ideal instantaneitatea ("timpul real", conform unui pleonasm foarte întrebuințat de jurnaliști), care obligă oamenii, lucrurile și banii la ubicuitate. Rezultatul cultural al unei asemenea sinergii nemaiîntîmplate în istoria umanității (încă un *hápax*) nu e decît un sincretism generalizat, care arată cît de amăgelnice și deșarte sînt pledoariile pentru o întoarcere la puritatea identităților arhaice, etnic-religioase ori naționaliste. Într-adevăr, atunci cînd popoarele luptă împotriva spolierilor generate de modernitate și hipermodernitate, manifestînd opoziții serioase față de Occident, cînd vor să învingă sau măcar să se arate capabile de a negocia o ameliorare a soartei lor, ele trebuie să adopte mijloacele Occidentului și tehnicile sale multiple, de la arme pînă la instrumentele finanței internaționale. Or, aceste mijloace nu sînt vreodată axiologic neutre, căutarea, realizarea și întrebuințarea lor avînd nevoie de conceptele tipului modern de acțiune: mobilizare totală, capital și tehnoștiință. Degeaba își invocă oamenii tradițiile: au fost subjugate nihilismului occidental, devenit nihilism al lumii în general. Și cum Europa a europenizat lumea mai întîi sub pretextul de a o civili-

65. În privința nihilismului, vom consulta formularea desăvîrșită a lui M. Heidegger, din *Zur Seinsfrage,* Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1956. Traducerea franceză, "Contribution à la question de l'être", in *Question I,* Gallimard, Paris, 1968 (traducere de Gérard Granel).

66. M. Heidegger, "Die Zeit des Weltbildes", in *Holzwege,* Vittorio Klostermann, Frankfurt a M. 1949. E vorba de o conferință ținută în 9 iunie 1938, la Freiburg-am-Breisgau. În franceză: "L'époque des conceptions du monde", in *Chemins qui mènent nulle part,* Gallimard, Paris, 1962 (traducere de Wolfgang Brokmeier), p. 114.

67. Dublat în original de echivalarea franceză a vocabulei. Cf. capitolul 5, notele 80, 81. *(N. red.)*

za, apoi sub pretextul de a o democratiza și a o "capitaliza", prin foc și sabie, esența nihilistă a modernității n-a avut decît să se extindă la scara întregii planete. Ca Hannah Arendt, care odinioară îl cita pe maestrul ei Heidegger, care, la rîndul său, împrumuta strigătul lui Nietzsche, constat și eu, cu spaimă sporită, că "pustiul crește".[68] Și nu e vorba de Sahara, chiar dacă și deșertificarea geologică e un pericol, ci de ceea ce se întîmplă în procesul de universalizare al nihilismului, consecință care nu poate fi luată în grijă de idealismul umanist al Luminilor - care a eșuat de multă vreme pe cîmpurile de bătălie ale războiului industrial și ale mobilizării totale. La urma urmelor, ca și ecologia de care se face atîta caz astăzi, răspunsul dat nihilismului n-a însemnat niciodată decît o falsă conștiință umanistă (o cosmetizare etică și juridică) a Occidentului în fața acumulării neîncetate a dezastrelor pe care el nu încetează să le producă. De acum încolo, nihilismul e acela care comandă oamenilor, "ultimilor oameni", cum ar fi spus Nietzsche, tuturor oamenilor reificați în agenți economici repartizați între polii bogăției și ai sărăciei. Comunismului i-a plăcut să se creadă o alternativă la capitalism, o ipostază a unui nou umanism al modernității, dar, în definitiv, n-a fost decît una dintre forțele majore ale mobilizării totale din secolul al XX-lea, care, paradoxal, din pricina limitelor pe care le trasase expansiunii sociale a sferei financiare a capitalismului său de stat, bloca oarecum proliferarea generală a nihilismului. Iată de ce sistemul a sfîrșit prin a apărea ca o frînă în calea dezvoltării statelor din socialismul real și, mai ales, a elitelor din fosta URSS. Dar tocmai incapacitatea sistemului comunist de a rezista nihilismului a fost aceea care a înlăturat și ultimul obstacol din drumul nihilismului spre triumf sau, mai bine zis, din drumul către absolutizarea sa.

La optsprezece ani de la căderea comunismului în România, nihilismul a mai făcut un salt înainte, atît cantitativ, cît și calitativ, care ar fi trebuit să provoace cîteva întrebări și dezbateri în cercurile intelectualilor, universitarilor și cercetătorilor. Tăcere deplină, însă. Dumnealor, într-o majoritate zdrobitoare, cu o constanță și o perseverență de mașini automate, continuă să se învîrtă ca niște animale bine dresate în jurul nimicurilor cu care-i cadorisește Occidentul. Fac gură, vituperează, invectivează, aruncă anateme pentru a anima agitația glaciară a unei actualități politice și culturale locale în tot ce are ea mai frivol, mai neînsemnat, mai sordid. Vociferează și se spurcă unii pe alții, pritocind vidul cu mult spor. Altminteri, nu fac decît să se afunde într-o generalitate haotică și într-un dezastru care, încet-încet, pornind din Europa, s-au întins la nivelul întregii planete.

---

68. F. Nietzsche, "Parmi les filles du désert", in *Ainsi parlait Zarathoustra (Also Sprach Zarathustra)*, Gallimard, Paris, 1971, p. 368-372. [A se vedea și traducerea românească, "Între fiicele deșertului", in Friedrich Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*, I-IV, in *Opere complete, op. cit. - n. trad.*]
M. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser (Was heiit Denken?)*, PUF, Paris, 1973, p. 36;
H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique (Was ist Politik?)*, Seuil, Paris, 1993, "Introduction à la politique I", fragmentele 2a și 2b, p. 35-47.

La scara acestei deveniri generale, Maramureșul și satele sale aproape că nu mai reprezintă nimic. Și totuși, ele au fost obîrșia deschiderii mele spre gîndirea radicală a Altuia. Că hazardul istoriei personale și imprevizibilul constrîngerilor administrative mi-au îndreptat pașii spre aceste zone, n-ar fi în sine mai mult decît un segment banal de viață în modesta carieră a unui funcționar al cercetării antropologico-filosofice. Dacă sînt însă de părere că am învățat și ceva în plus despre devenirea-lume a lumii este fiindcă am știut să mă strecor, cît s-a putut, dincolo de retorica goală a conformismului antropologic pe care instituția angajatoare îl aștepta de la mine. În numele vocației mele, dar mai ales în numele dreptei judecăți, a trebuit să gîndesc prea adesea împotriva *doxei* care domina profesia mea. Nu-mi pare rău – dimpotrivă, mă felicit pentru asta, căci, păstrîndu-mi libertatea de cugetare, am reușit în parte să transpun și să enunț ceea ce gîndeau oameni foarte dragi mie și totuși foarte îndepărtați de cultura și de stilul meu. Dar nu-i acesta oare țelul oricărei aventuri?

Cînd m-am apucat să scriu această carte, în vara lui 1987, începusem prin a explica cititorului cum, în anii ce trecuseră, încercasem să mă eliberez de carcasa ideologică a studiilor mele de antropologie socială și culturală. S-a dovedit că nu era de ajuns. A trebuit să treacă ceva vreme, două ierni crîncene, lungi, pentru a înțelege că, acolo, între Tisa și Carpați, îmi aflasem destinul. De atunci încoace, am făcut tot ce mi-a stat în putință pentru a-i sta la dispoziție.

Claude Karnoouh

Paris–Trieste, noiembrie 2007 – ianuarie 2008

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Cuprins

De la etnologia la ontologia (etno-)națiunii române
de Sorin Antohi 5

Nota traducătorului 11

Cuvînt-înainte (1989) 17

I. Întîlniri 21
1. Anamneză 21
2. Un intelectual din Carpați 27
3. Un intelectual în fața istoriei 35

II. Impresii de călătorie 43
1. Preumblări prin București 43
2. Unde se va vorbi despre a suta aniversare a Coca-cola 57
3. Turistul și etnologul 64

III. Prolegomene filosofice și istorice la știința folclorului 75
1. Realul popular al unui preromantism: limbă, rațiune și sentiment 80
2. Limbă populară și *Bildung* națională: geneza unui nou concept 88
3. Luminismul pus în discuție 94
4. Raționalitate sau iraționalitate: sensul istoriei 110

BCU IAȘI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

IV. Despre buna întrebuințare a folclorului 121
1. Turism și cultură: reziduurile culturii naționale 123
2. Știința și estetica tradiției: folclor și folclorism 129
3. Istorie și folclor 132
4. Folclorul și legitimitatea statului: problema arhaismului .. 137
5. Omogenitate culturală 144
6. Muzeul de etnografie sau tezaurul etniei-națiune 147
7. Laicizarea tradiției: iluzii regăsite 151
8. Despre eficacitatea identității imaginare 157
9. A construi și a reconstrui iluziile 164

V. Cum să devii modern? 171
1. O vecinătate problematică 171
2. Aspecte remanente ale arhaismului românesc 179
3. Despre violența dezvoltării 190
4. Criza identității românești 196
5. Lucian Blaga și satul-idee 203
6. Cultura populară ca "monument"
în onoarea etniei-popor-națiune 211
7. Criza identității și premisele armoniei transcendente 218
8. Constantin Noica,
ultimul metafizician al etniei-națiune române 227
Un titlu emblematic 229
O reprezentare a tradiției 236
Românitate și tehnică 238
Românitate și natură 241

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

9. Armonia transcendentă 245
10. Un nou clasicism românesc 249
11. Ființă și națiune sau alianța imposibilă 252

VI. Recviem 263
1. Observații amestecate 263
2. Ultimă revenire în Carpați 270
Figuri nobile 270
Nuntă cu necaz 279
Țărani de rînd 281
Portret al etnologului prins în vorbă 288
Un iz de vrajă 293
Figura preotului 301
O duminică între dans și cinematograf 307
3. Rămas bun Carpaților 311

Postfață din 1989 315

Postfață din 2007 317
Prolog 317
1. Experiențe trăite, impresii resimțite și subiectivitate a interpretării 320
2. A doua și a treia întoarcere la Breb 346
3. Unde se va vorbi iarăși despre tehnică și capital 356

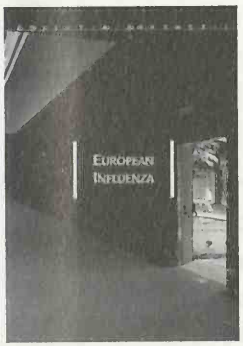
B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI

IDEA EDITURĂ

400117 RO Cluj
Str. Dorobanților, nr. 12
tel.: +40-264-594634
tinka@ideaeditura.ro
www.ideaeditura.ro

COLECȚIA REFRACȚII

A crea o nouă cultură nu înseamnă doar a face descoperiri "originale" în mod individual, ci de asemenea, și mai ales, a răspîndi într-o manieră critică adevăruri deja descoperite, a le "socializa" și, prin urmare, a le face să devină baza unor acțiuni în cadrul vieții, elementul de coordonare și de ordine intelectuală și morală. Ca o mulțime de oameni să fie adusă la a gîndi în mod coerent și unitar realul prezent – acesta e un fapt "filosofic" mult mai important și mai original decît hazardul prin care un "geniu" filosofic dă peste un nou adevăr ce rămîne patrimoniul unor grupulețe de intelectuali. (A. Gramsci)



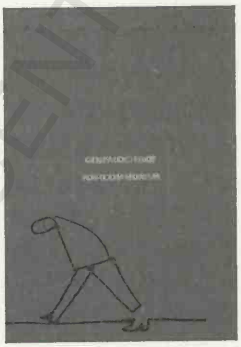
Marius Babias (ed.):
European Influenza
16 × 23 cm, 264 pag.
20 lei

Adrian T. Sîrbu,
Alexandru Polgár (coord.):
Genealogii ale postcomunismului
16 × 23 cm, 336 pag.
35 lei

Konrad Petrovszky,
Ovidiu Țichindeleanu (coord.):
Revoluția Română televizată. Contribuții la istoria culturală a mediilor
16 × 23 cm, 248 pag.
35 lei

Timotei Nădășan (coord.):
Comunicarea construiește realitatea. Aurel Codoban la 60 de ani
16 × 23 cm, 164 pag.
25 lei

Bogdan Ghiu:
Telepitecapitalism. Evul Media 2005–2009
16 × 23 cm, 312 pag.
29 lei



Adrian T. Sîrbu,
Alexandru Polgár (eds.):
Genealogies of Postcommunism
16 × 23 cm, 343 pag.
35 lei / 9 € / 12 USD

Konrad Petrovszky,
Ovidiu Țichindeleanu (eds.):
Romanian Revolution Televised
16 × 23 cm, 255 pag.
35 lei / 9 € / 12 USD

Aurel Codoban:
Imperiul comunicării. Corp, imagine și relaționare
16 × 23 cm, 107 pag.
25 lei

BCU CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

30 2014/4.30

A crea o nouă cultură nu înseamnă doar a face descoperiri "originale" în mod individual, ci de asemenea, și mai ales, a răspîndi într-o manieră critică adevăruri deja descoperite, a le "socializa" și, prin urmare, a le face să devină baza unor acțiuni în cadrul vieții, elementul de coordonare și de ordine intelectuală și morală. Ca o mulțime de oameni să fie adusă la a gîndi în mod coerent și unitar realul prezent – acesta e un fapt "filosofic" mult mai important și mai original decît hazardul prin care un "geniu" filosofic dă peste un nou adevăr ce rămîne patrimoniul unor grupulețe de intelectuali.

A. Gramsci

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

IDEA EDITURA

30 lei

ISBN 978-606-8265-09-4

CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY